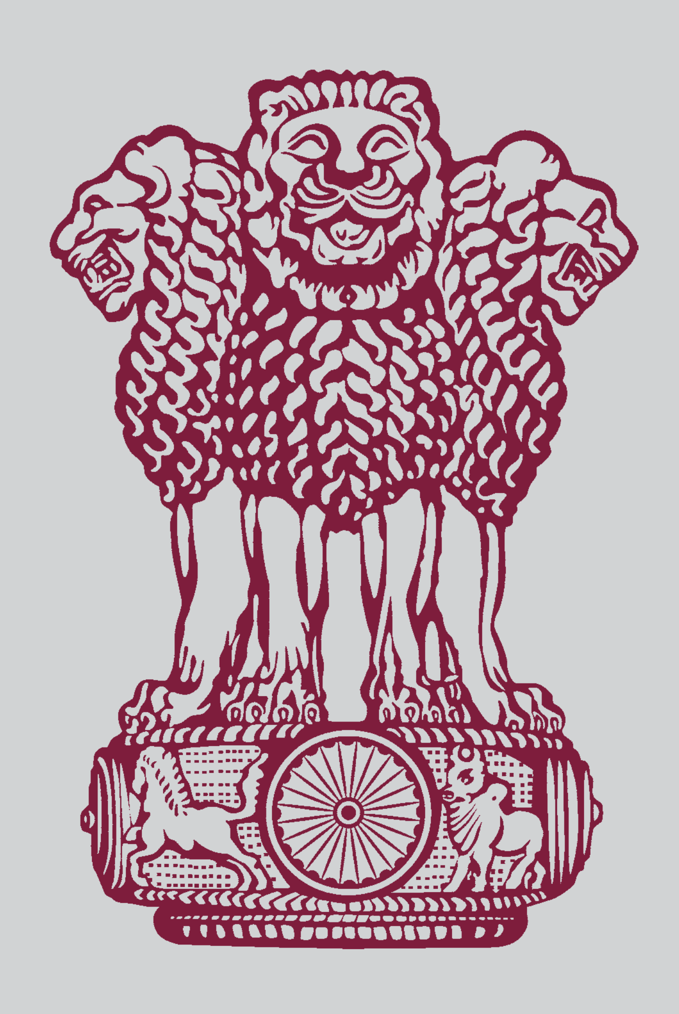
Akal Pensamiento crítico

LA IDEOLOGÍA INDIA

Perry Anderson



AKAL / PENSAMIENTO CRÍTICO

58



Diseño interior y cubierta: RAG

Título original:
The Indian Ideology

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028
www.akal.com

ISBN: 978-84-460-4449-9

Depósito legal: M-12.016-2017

Impreso en España

Perry Anderson

La ideología india

Traducción de
Antonio J. Antón Fernández



ARGENTINA
ESPAÑA
MÉXICO

PRÓLOGO

Los orígenes de este texto están en un libro, pendiente de publicación, sobre el emergente sistema interestatal de las grandes potencias actuales. En él, se analiza a Estados Unidos, China, Rusia, India y Brasil –sobre la Unión Europea he escrito en otro lugar–. El tratamiento de cada uno de estos países será diferente, pero, como ocurrió con aquel trabajo sobre Europa, un Estado parecía requerir mayor contextualización histórica que el resto. En *El Nuevo Viejo Mundo*, fue el caso de Turquía. En el volumen siguiente, se trata de India. Las razones son en cada caso las mismas. Ambos Estados son el producto de movimientos nacionales que se remontan a comienzos del siglo XX, cuya historia se ha convertido en objeto de diferentes versiones oficiales. Estas se han propagado hasta permear un presente cuya forma no puede captarse adecuadamente sin afrontarlas. En la India independiente nunca ha habido tantos límites para la discusión abierta como en Turquía. Pero son igualmente poderosos los tabúes que lastran toda explicación veraz del modo en que perecieron tanto el Imperio otomano como el británico, de las *dramatis personae* que intervinieron en su final, y de la naturaleza de los regímenes políticos que les sucedieron. Fui consciente de esto por primera vez al comprobar la recepción que tuvo la biografía de Gandhi de Kathryn Tidrick, publicada en 2007, y a la que me referiré en las líneas siguientes. A diferencia de lo que ocurre con la figura de Mustafa Kemal, escribir sobre Gandhi nunca ha estado sometido a censura en la India, donde pueden encontrarse retratos críticos, desde los años veinte en adelante. Desde la independencia, sin embargo, estos han sido ampliamente superados por una literatura de adulación o circunspección. Que la obra de Tidrick –el primer estudio académico dig-

no de mención del pensamiento político y religioso de Gandhi, desde sus días en Inglaterra y Sudáfrica hasta su muerte– apenas fuera acogida y reseñada en el subcontinente indio, dejó claro cuán profunda es la represión de las realidades históricas inconvenientes, no sólo en los medios populares, sino en gran parte de la comunidad intelectual de la Unión.

Publicado originalmente, sin notas al pie, a lo largo de tres números de la *London Review of Books* aparecidos en el verano de 2012, este intento por afrontar algunas de estas realidades ve ahora la luz, a iniciativa de una pequeña editorial india, Three Essays Collective, bajo un título que alude a una obra de Marx sobre los pensadores de su propio país. *La ideología india*, sin embargo, trata otra suerte de temática, aunque esté relacionada; no se trata sencillamente de un conjunto predominante de ideas, sino también de los acontecimientos y condiciones que las generan, reflejan y distorsionan. En primer lugar, las creencias y acciones de Gandhi como figura central de la lucha por la independencia en el subcontinente, de la que se ocupa la sección que abre el texto. La segunda sección aborda el modo en que el poder se transfirió del Raj británico al Congreso Nacional Indio después de 1945, en medio de la catástrofe de la partición de India, cuyo lugar en la fundación del Estado puede compararse con el del genocidio armenio en Turquía –no por su naturaleza, que fue muy diferente, sino en la continua incapacidad para asumir el desastre–. La última parte aborda la estructura del Estado indio, tal y como este emergió con el liderazgo de Nehru, que forma el centro nodal de la ideología india en estos últimos años. El historial de su primer gobernante es una cuestión raramente respondida con honestidad por la república que vino después. A un nivel más profundo, ¿cuál ha sido el anclaje social de la democracia en India, y qué papel ha desempeñado el sistema de castas? ¿Qué lugar ocupa la religión en la Unión? (Esta es oficialmente secular, pero ¿hasta qué punto lo es?) ¿Cuáles –finalmente– son las marcas de nacimiento y el precio pagado por la unidad de la nación?

La ideología india, un discurso nacionalista en un tiempo en el que ya no hay una lucha de liberación nacional contra un poder

externo, y en el que la opresión, allí donde existe, se ha convertido en interna, oculta o rehúye estas cuestiones. No es, desde luego, la única ideología nacionalista en la India contemporánea. Por derecho propio, la ideología *Hindutva* ofrece una visión mucho más agresiva de la nación. Tampoco está solamente tejida a partir de mitos e ilusiones. Los valores a los que apela, como aclararé más adelante, no son meras ficciones; si lo fueran, la ideología tendría poco efecto. Pero forman una representación de la realidad tan selectiva que, sistematizados, se convierten en un discurso que irremediablemente genera un cultura del eufemismo y el embellecimiento, obstaculizando un inventario lúcido del presente o el pasado. Empíricamente pocos pensadores o escritores, cualquiera que sea su posición, pueden tomarse como casos paradigmáticos y nítidos de esta ideología. Como marco conceptual, puede coexistir con un amplio espectro de perspectivas que, observadas en detalle, son más críticas, o contradictorias. Rechazarla, por tanto, no supone desechar el trabajo, a menudo relevante y original, de todos aquellos que dan expresión a esta ideología; hacerlo supondría acabar con aquello que tiene de intelectualmente impresionante, dentro de sus limitaciones o incluso por encima de ellas.

El portador principal de esta ideología es la corriente progresista liberal, dentro del mundo intelectual indio. Ahí, las influencias británicas, que se remontan al Raj, han sido gradualmente reemplazadas por variantes norteamericanas, a medida que Estados Unidos se convertía en el país de referencia para la clase media india, y el destino académico principal para los intelectuales emigrados. Pero sería un error identificar la convencional «idea de India» simplemente con el progresismo liberal indio, sea este declarado o implícito. Se extiende mucho más allá, hasta las proximidades del área autodefinida como la izquierda de esta corriente principal. *La ideología india* es un breve estudio, y ofrece una síntesis que de suyo carece de toda pretensión totalizadora. Por ese carácter comprimido, muchos aspectos de los temas que trata son necesariamente dejados al margen. Otras cuestiones quedan sin tratar. De estas, la mayor ausencia es ciertamente un análisis de la izquierda india. Sus avatares están ausentes de

estas páginas, pero claramente la influencia de la ideología india es también una función de su debilidad como fuerza dentro de la sociedad.

Parece que las razones de esa debilidad quedarán pendientes de estudio con la profundidad que requieren. La trayectoria del comunismo indio, desde su tardío nacimiento como movimiento popular en los años treinta, hasta su reciente división tripartita, está desde luego repleta de errores, estratégicos y tácticos, muchos de los cuales fueron impuestos por la influencia soviética en su apogeo, y otros tantos son de factura propia[1]. Pero –y esto sí lo abordaré– la razón fundamental para la relativa debilidad política de la izquierda india, de la que no lograron escapar ni los que fueron socialistas ni los que fueron comunistas, está en la fusión de nación y religión en la lucha por la independencia. Allí donde esto ocurrió –Irlanda, donde crecí, es un caso paradigmático–, el terreno era adverso para la izquierda desde el comienzo. En el subcontinente esta siempre fue, y todavía es, la realidad sociológica subyacente. Desde luego, hay más cosas, aparte de estas, que requieren explicación. Analíticamente, el principal problema que hay que resolver es por qué el comunismo indio, después de la represión inicial en Telengana, adquirió una base popular duradera sólo en Kerala y Bengala Occidental, dos estados de un carácter tan distinto, y en ningún otro lugar de la Unión, hasta la consolidación de una guerrilla naxalita, obviamente mucho más restringida, en las comunidades forestales *adivasis*. Hasta donde yo sé, no se ha propuesto todavía una buena explicación de esta bipolaridad.

---

[1] La mejor visión retrospectiva, hasta mediados de los años setenta, sigue siendo la entrevista que K. Damodaran concedió un año antes de su muerte, publicada ahora en Francis Mulhern (ed.), *Lives on the Left: A Group Portrait*, Londres, 2012, pp. 67-94, un excepcional testimonio de las cualidades, humanas y políticas, de este admirable revolucionario. Respecto a los siguientes treinta y cuatro años de gobierno del CPM (Partido Comunista de India [Marxista]) en Bengala Occidental, véase el balance crítico de Kheya Bag, «Red Bengal's Rise and Fall», *New Left Review* 70 (julio-agosto de 2011), pp. 69-98 [ed. cast.: «Ascenso y caída de la Bengala roja», *NLR (en español)* 70 (sept.-oct. de 2011), pp. 45-73].

Las causas de la marginación general de la izquierda en la política india, ciertamente complejas, son una cosa; sus consecuencias para la cultura india son otra. Entre ellas, y con demasiada frecuencia, ha destacado una acomodación pasiva a los mitos de la ideología india y los crímenes de Estado cometidos en su nombre. La hegemonía que ostentan las versiones edulcoradas del pasado nacional es quizá el aspecto más chocante de una interiorización de las ideas dominantes de la época. Si la izquierda quiere alcanzar una posición más fuerte en la escena intelectual, es necesaria una ruptura con estas, siguiendo un espíritu crítico y más seguro de sí mismo. Como es sabido, en Francia Sartre habló en su momento de *la gauche respectueuse*. En India, la izquierda siempre ha trabajado en condiciones difíciles, bajo presiones mucho mayores. Pero Ambedkar o Ramasamy tenían menos respeto por las devociones de su época del que tienen ahora aquellos que se consideran más avanzados políticamente. La izquierda haría bien en recuperar algo de su insolencia.

CAPÍTULO I
Independencia

«Un pensamiento sorprendente: que una cultura o civilización llegue a tener esta continuidad durante cinco o seis mil años, o más; y no en un sentido estático o inmutable, pues India ha cambiado y progresado todo el tiempo»: ante esta idea se maravillaba el futuro gobernante del país, unos pocos años antes de llegar al poder. Había «algo único» en la antigüedad del subcontinente –continuaba la reflexión de Nehru– y en la «enorme sensación de unidad que transmite», haciendo a sus habitantes «distintivamente indios, a través de todas las épocas; con una misma herencia nacional y el mismo conjunto de cualidades morales y mentales». No hay duda: «un sueño de unidad ha habitado la mente de India, desde el alba de la civilización»[1].

En ensoñaciones patrióticas de este tipo, los admiradores actuales de Nehru, incluso algunos de sus críticos, son insuperables. Para Manmohan Singh, su actual sucesor en Delhi, la lucha india por la independencia «no tiene parangón en la historia», culminando en una constitución que es «la más atrevida declaración de socialdemocracia jamás realizada»[2]. Sin tener la obligación, los académicos se agolpan a la hora de rendir tributo oficial a su tierra natal. Para Meghnad Desai, la «exitosa historia» de la India moderna, al combinar unidad con diversidad, «no está lejos de ser un milagro». Para Ramachandra Guha, la

---

[1] Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*, Nueva York, 1946, pp. 38, 40, 47, 50.

[2] Manmohan Singh, «An Indian Social Democracy: From Political Vision to Practical Possibility», *Indira Gandhi Conference*, 19 de noviembre de 2010, pp. 4, 1. Se trata del mismo político que en otras ocasiones se ha disculpado ante los británicos por las inconveniencias causadas por el movimiento nacional.

«rutinaria celebración del milagro de India» se plasma en las arrugas de los propios billetes indios, con Gandhi en un lado y su denominación, en diecisiete lenguas, por el otro; su esplendor anticipa «en unos cincuenta años el intento europeo de crear una comunidad multilingüística, multirreligiosa, multiétnica, política y económica». Por su parte, la democracia india –declara Pratap Bhanu Mehta– es «un salto de fe sin precedentes en la historia humana». «Especialmente afortunada» por sus milenarias tradiciones de «debates públicos, tolerantes con la heterodoxia intelectual», según Amartya Sen «la India independiente se convirtió en el primer país del mundo no occidental en elegir una Constitución decididamente democrática», dando comienzo a una aventura que, para Sunil Khilnani, representa «la tercera etapa en el gran experimento democrático inaugurado a finales del siglo XVIII por las revoluciones americana y francesa». Un tercer paso que «muy bien podría acabar siendo el más importante de todos, en parte a causa de su enorme escala humana, y en parte por su situación, una importante cabeza de puente de efervescente libertad en el continente asiático». Este es «el país más interesante en el mundo», e incluso el menor de sus aspectos merece su propia celebración: después de la independencia, su absorción de los principados es un «logro formidable», y su política exterior un «trabajo impresionante». El propio Nehru, «en los corazones y mentes de sus compatriotas», es «George Washington, Lincoln, Roosevelt y Eisenhower juntos en una sola persona»[3].

Todos los países tienen una buena imagen de sí mismos, e inevitablemente los países grandes tienen líderes de mayor di-

---

[3] Respectivamente: Meghnad Desai, *The Rediscovery of India*, Londres, 2009, p. xii; Ramachandra Guha, «A Nation Consumed by the State», *Outlook*, 31 de enero de 2011, e *India After Gandhi*, Londres, 2007, pp. 767-768; Pratap Bhanu Mehta, *The Burden of Democracy*, Delhi, 2003, p.1; Amartya Sen, *The Argumentative Indian*, Londres, 2005, p. 12; Sunil Khilnani, *The Idea of India*, Londres, 2003, p. 4; Ramachandra Guha, *Makers of Modern India*, Delhi, 2010, p. 4; *India After Gandhi*, cit., p. 44; S. Khilnani, *The Idea of India*, cit., p. 39; R. Guha, *Makers of Modern India*, cit., p. 8, donde el tributo a Nehru proviene originariamente de un diplomático canadiense, pero al ser citado sin desautorizarlo, parece justo tomarlo como un juicio del autor por persona interpuesta.

mensión que el resto. En esta especial panoplia de afirmaciones, sin embargo, resulta chocante la posición de sus autores: se trata de los intelectuales indios más distinguidos de la época. Y ninguna de las obras de las que salen estos tributos –respectivamente, *The Rediscovery of India*, *India after Gandhi*, *The Burden of Democracy*, *The Argumentative Indian*, *The Idea of India*, *Makers of Modern India*– son indiferentes o acríticas respecto a su temática. Todos son estudios reconocidos y serios; necesarios para comprender el país. Lo que indican, no obstante, es algo que comparten con la retórica estatal, desde Nehru hasta Singh: la centralidad de cuatro tropos en el imaginario oficial e intelectual de India. Telegráficamente podríamos agruparlos en las siguientes parejas: antigüedad-continuidad; diversidad-unidad; carácter de masas-democracia; multiconfesionalidad-secularidad. En la medida en que surgen de una lucha por la independencia, percibida como algo sin parangón en escala o carácter, cada una se ha convertido a su modo en una piedra de toque de –por decirlo con una expresión ya consagrada– la «idea de India». Aunque no todo analista de cierta relevancia suscriba la lista completa, gozan de lo que en el vocabulario rawlsiano podría llamarse un consenso entrecruzado. ¿A qué realidades corresponden?

I

Respecto al movimiento nacionalista contra el dominio británico, para el Congreso Nacional Indio era un artículo de fe que, en palabras de Gandhi, «por obra de la naturaleza, India era una tierra indivisa», en la que «éramos una nación antes de que ellos llegaran a India»; y por supuesto, ancestralmente «enardecidos por una idea de nacionalidad desconocida en otras partes del mundo. Nosotros, indios, somos uno, como no lo son dos ingleses»[4]. La reivindicación de Nehru de aquella «sensación de unidad», que se remontaba seis mil años atrás, persistió desde los

[4] Gandhi, *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, 14.ª reimpresión, Ahmedabad, 2001, pp. 40-41. El libro data de 1909.

escritos de preguerra como *The Unity of India* hasta su disputa final con China, cuando su oficina de asuntos exteriores recurrió al *Mahabharata* como prueba de que la región nororiental (North-East Frontier Agency) había formado parte de la Madre India desde tiempo inmemorial: como si el *Nibelungenlied* sustentara la reivindicación alemana de territorio marroquí. Ideas como estas no han desaparecido, y los hechos las contradicen. El subcontinente, tal y como lo conocemos hoy, en tiempos premodernos nunca formó una única unidad política o cultural. Durante gran parte de su historia, sus tierras se repartían en un desigual surtido de reinos de tamaño medio e índole diversa. De los tres imperios principales que aparecieron en el subcontinente, ninguno cubrió todo el territorio delimitado en la obra de Nehru *The Discovery of India*. El control maurya y mogol (Mughal) llegaba hasta el Afganistán contemporáneo, se detenía al sur del Decán, y nunca se acercó a Manipur. El área controlada por el Imperio gupta (*ca.* 320-550 d.C.) fue considerablemente menor. Separados por intervalos de quinientos y mil años, no había memoria de una conexión política o cultural entre estos regímenes, ni siquiera una filiación religiosa común: en sus momentos de mayor auge, el primero de ellos fue budista; el gupta, hindú, y el tercero, el Imperio del Gran Mogol, musulmán. Por debajo de un cambiante mosaico de gobernantes, por lo general regionales, no había uniformidad, pero sí una mayor continuidad de patrones sociales: el sistema de castas –el mejor aspirante a funcionar como demarcación cultural– estaba presente desde fechas muy tempranas. La «idea de India» fue esencialmente una invención europea, y no local, como aclara su mismo nombre. No existía tal palabra, o equivalente, en ninguna lengua indígena. Acuñada por los griegos, tomada del río Indo, era tan exógena al subcontinente que incluso hasta el siglo XVI los europeos podían definir a los indios simplemente como «todos aquellos nativos de un país desconocido», y de hecho así llamaron a los habitantes de las Américas[5].

---

[5] Ainslie Embree, *Imagining India: Essays on Indian History*, Delhi-Nueva York, 1989, pp. 3, 14-16 y ss. Los griegos tomaron el término de los

Cuando llegaron los británicos, fue la incontrolable heterogeneidad del área lo que les permitió alcanzar un control tan fácil y rápido, usando a cada potencia o población local contra la siguiente, en una serie de alianzas y anexiones que acabaron, más de un siglo después de la Batalla de Plassey, con la construcción de un imperio que se extendía más allá del este y el sur, incluso más al noroeste, que cualquier predecesor. «La segmentada sociedad de India y sus gobiernos desnacionalizados no constituyen un desafío serio a los británicos –afirma un destacado historiador nativo–: las tropas indias conquistaron el país para los británicos»[6]. Hay algo de exageración, y de anacronismo, en este juicio. Pero proporciona una verdad esencial. Los conquistadores extranjeros no fueron ninguna novedad en el subcontinente, cuyas llanuras norteñas habían presenciado oleadas sucesivas de invasores, desde el siglo X en adelante. Para muchos, los británicos no eran necesariamente más extranjeros que los gobernantes anteriores. Los últimos ocupantes continuarían necesitando, desde luego, sus propios soldados. Pero si los británicos pudieron lograr y mantener una firme sujeción de tan vasta masa de tierra, fue porque podían contar con sus múltiples fragmentaciones; étnicas, lingüísticas, dinásticas, sociales, confesionales.

Tras la conquista de Bengala, y durante un siglo, los cipayos bajo el mando de la Compañía Británica de las Indias Orientales superaron en número a los blancos, seis a uno. El Motín de 1857, cuya noticia causó gran conmoción, alteró la mezcla[7]. A partir de entonces, la política del Raj consistió en mantener la proporción en razón de dos a uno, y asegurarse de que los destacamentos nativos no desarrollaran una identidad común. Charles Wood, secretario de Estado para India con Palmerston, no se complicaba respecto al objetivo: «Quiero tener un espíritu diferente y

---

persas, que anteriormente se habían referido a las tierras más allá del Indo como *Hindūstān* (Indostán), término que más tarde emplearon los mogoles.

[6] B. B. Misra, *The Unification and Division of India*, Delhi, 1990, p. 64.

[7] «Motín» es, desde luego, un término bastante restrictivo para lo que fue una rebelión mucho más amplia contra el dominio británico, y que en absoluto se limitó a las filas de sus cipayos, si bien al final se viera contrarrestado por la obediencia debida.

rival entre los diferentes regimientos, de modo que en caso de necesidad los sijs puedan disparar contra hindúes, o los gurjas contra los demás, sin ningún escrúpulo»[8]. O tal y como explicaría posteriormente la Eden Commission (1879): «Puesto que no podemos arreglárnoslas sin un gran ejército nativo en India, nuestro objetivo principal es que ese ejército sea fiable: y aparte del gran contrapeso que supone una fuerza europea en número suficiente, está el contrapeso del enfrentamiento de nativos contra nativos». Un ejemplo sería «esa distinción que es tan valiosa y que, mientras dura, hace a los mahometanos de un país [nótese el término] despreciar, temer o sentir desagrado por los mahometanos de otro»[9]. Puesto que los amotinados en Delhi buscaban la restauración del poder mogol, a partir de entonces los musulmanes pasaron a ser sospechosos como reclutas, convirtiéndose así en la excepción dentro de un ejército basado en identidades particulares; nunca se toleraron unidades compuestas totalmente por musulmanes. Los grupos clave en los que más llegaron a confiar los británicos fueron, tal y como indicó Wood, los sijs y los gurjas –ambas comunidades relativamente pequeñas– a los que se les unieron después los pathan (pastunes) y los punyabíes. Los reclutas provenían de los sectores rurales menos alfabetizados, y se prefería a los campesinos pobres apegados a un trozo de tierra[10]. Ningún nativo pudo ascender a oficial, tal y como ocurría en los ejércitos coloniales franceses, hasta el desenlace de la Gran Guerra.

Contando con un contingente –en tiempos de paz– de entre 200.000 y 250.000 hombres, el ejército indio era el mayor empleador del Raj, y su presupuesto absorbía un tercio de la recaudación. Habitualmente desplegado en el extranjero, constituía,

---

[8] Hira Lal Singh, *Problems and Policies of the British in India, 1885-1898*, Londres, 1963, p. 140.

[9] Stephen Cohen, *The Indian Army: Its Contribution to the Development of a Nation*, Delhi, 1990, pp. 38-39.

[10] David Omissi, *The Sepoy and the Raj: The Indian Army, 1860-1940*, Basingstoke, 1994, pp. 47-50. En 1914 tres cuartas partes de toda la infantería india provenía de Punyab, la Frontera Noroeste (hoy día, la provincia pakistaní de Khyber Pakhtunkhwa) y Nepal: p. 19.

según la famosa frase de Salisbury, «un puesto británico de avanzada en los mares orientales, desde el cual podíamos desplegar cualquier cantidad de tropas sin tener que pagar por ellas». Sus servicios incluían la provisión de soldados para la expansión imperial en el Medio Oriente, África y el Sudeste Asiático, y carne de cañón a una escala heroica en la Primera Guerra Mundial, cuando se hizo acopio de 1,3 millones de efectivos para H. H. Asquith y Lloyd George. Pero su función principal siguió siendo la intimidación y el soporte del gobierno británico, mediante la amenaza o el empleo de la fuerza. Desplegados a lo largo del país, sus cuarteles eran un recordatorio permanente de qué potencia poseía esas tierras. En el noroeste, aparte de las incursiones en Afganistán, la lucha fronteriza y los fantasmas de una posible invasión rusa forzaron la presencia continuada de grandes contingentes en la zona. Pero la seguridad interna fue siempre la máxima prioridad. Por ello, el uso de tropas británicas se dio en mayor número que las levas nativas, a la inversa del despliegue en la frontera; los gurjas –extranjeros también– prestaban asistencia como «pretorianos de último recurso»[11]. Un gran aparato policial, que se componía de 150.000 regulares ya en la década de 1880, operaba como vanguardia de la represión. Hasta el final, el Raj fue un Estado-cuartel, como enfáticamente recordó el virrey al Gabinete en 1942: «India y Birmania no tienen asociación natural con el Imperio, del que son extranjeros por raza, historia y religión, y por el cual, en cuanto extranjeros, ninguno de ellos tiene un afecto natural. Ambos están en el Imperio como países conquistados que han sido incluidos por la fuerza, mantenidos ahí por nuestra mano, y hasta ahora bajo nuestra protección, porque les ha sido útil»[12]. Attlee, escandalizado como buen socialdemócrata ante la verbalización de tales verdades, se quejó de que esta era «una afirmación sorprendente para un virrey»,

[11] *Ibid.*, p. 209; Christopher Bayly y Tim Harper, *Forgotten Wars: The End of Britain's Asian Empire*, Londres, 2007, p. 406.

[12] Mensaje de Linlithgow a Amery, en Nicholas Mansergh (ed.), *The Transfer of Power*, vol. I, Londres, 1970, § 23, p. 49: 21 de enero de 1942. De aquí en adelante, *TOP.*

que sonaba como «el extracto de un discurso de propaganda antiimperialista»[13].

La coerción, desde luego, nunca fue suficiente por sí sola: siempre necesitó un suplemento de colaboración. Esta vino de dos apoyos principales. Dos quintos del territorio del Raj, y un quinto de su población, se dejaron en manos de príncipes, principalmente hindúes, bajo la atenta guía de los residentes británicos: eran feudatarios que debían la preservación de su riqueza y poder al amo británico. En el resto del subcontinente bajo gobierno británico directo, los terratenientes –musulmanes o hindúes– se beneficiaban del régimen colonial; no pocos habían adquirido originariamente sus propiedades a través de la mediación británica, y todos gozaban de su protección a la hora de explotar a arrendatarios y trabajadores a su servicio. Estas fuerzas eran súbditas naturales del Raj. En menor medida lo fueron también comerciantes y manufactureros, que con el tiempo llegaron a formar el núcleo de una burguesía industrial, más perjudicados que ayudados por un sistema económico imperial diseñado para dar el control de los mercados indios a las exportaciones británicas. Sin protección arancelaria, muchos llegaron a nutrir tanto resentimiento como lealtad al Imperio. Aun así, las condiciones de su crecimiento escondían una ambivalencia esencial, puesto que fueron los ferrocarriles británicos, al unir geográficamente el subcontinente, los que ampliaron el espacio para potenciales operaciones rentables, y el británico imperio de la ley les aseguraba derechos de propiedad y mecanismos de transacción estables.

La fuerza modernizadora del Raj tampoco se limitaba a sus locomotoras y su jurisprudencia. Sus políticas generaron una elite nativa educada en estándares metropolitanos, o, según la conocida expresión de Macaulay, «una clase de personas, indias de sangre y color, pero inglesas en gusto, opiniones, moral e intelecto». Su confianza en esta receta para el desarrollo pasaba por alto que entre tales «opiniones» abundaban ciertos puntos de

---

13 Peter Clarke, *The Cripps Version: The Life of Sir Stafford Cripps, 1889-1952*, Londres, 2002, p. 278.

vista progresistas que podían ser incómodos en el Mar Oriental. Dos generaciones después surgiría una diversificada capa de profesionales –abogados, periodistas, doctores y demás profesiones similares–: el semillero de nacionalismo que nutrió al Congreso. Los británicos se habían hecho con el subcontinente con relativa facilidad, porque estaba enmarañado y fracturado política y socialmente, pero al imponer una red infraestructural, jurídica y cultural común, lo unificaron por primera vez en su historia como una única realidad administrativa e ideológica. La idea de India fue suya. Pero una vez que se asentó como norma burocrática, los súbditos podrían volverse contra sus gobernantes, y el halo imperial podía diluirse en el carisma de la nación[14].

El vuelco fue gradual. El Congreso, fundado en la década de 1880 por un grupo de abogados cuyo líder era un inglés, durante algún tiempo fue sólo un grupo de presión de notables, que buscaban poco más que el autogobierno colonial. El primer estallido de agitación nacionalista más radical llegó dos décadas después, desencadenada por la indignación hindú ante la decisión de lord Curzon de dividir la provincia de Bengala. Para mantenerla a raya, el gobierno liberal elegido en 1906 introdujo un grado más de representatividad, cuidadosamente calibrada, dentro de la maquinaria legislativa del Raj, tanto provincial como central. Esta permitía ahora que en cada uno de estos niveles fuera elegida una minoría de miembros, en un sufragio limitado a alrededor del 2 por 100 de la población. El objetivo de las Reformas Morley-Minto de 1909 fue profiláctico. Este era el análisis que llegaba a Londres desde Delhi: «prevemos que los elementos aristocráticos de la sociedad, y los moderados, para quienes en estos momentos no hay espacio en la política india, se alinearán del lado del Gobierno y se opondrán a cualquier alte-

[14] «No encontramos en el pasado prebritánico ni la idea de una nación india, ni de una conciencia de comunidad hindú extendida por el subcontinente», observa Tapan Raychaudhuri. «El nacionalismo indio, la idea de que la población tan diversa del subcontinente constituía una nación, desde luego fue un producto del dominio británico»: *Perceptions, Emotions, Sensibilities: Essays on India's Colonial and Post-colonial Experiences*, Oxford, 1999, pp. 164-165.

ración adicional del equilibrio de poder, y a cualquier intento de democratizar las instituciones indias»[15]. El Congreso, si bien lamentaba que pudiera haber una representación musulmana separada, dio la bienvenida a los cambios como una reforma constitucional liberal, y expresó su lealtad al emperador cuando Jorge V llegó para el *durbar* de 1911. Tres años más tarde, en la Gran Guerra, ofreció un apoyo sin reservas al Imperio.

Este era el escenario que se encontró Gandhi al llegar a Bombay en 1914, tras veintiún años en Sudáfrica. Si bien le precedía su reputación como valiente portavoz de la comunidad india, no tenía experiencia política en el subcontinente, e inicialmente se limitó a realizar viajes de estudio y a establecer un monasterio *ashram* en Ahmedabad. Pero, hacia el final de la guerra, su apoyo activo a la lucha de los trabajadores del índigo en Bihar, y de los granjeros y trabajadores textiles de Guyarat, importando tácticas que había desarrollado en Sudáfrica, le había proporcionado una buena reputación en todo el país. Tras dos años había transformado la política india, liderando el primer movimiento de masas que cuestionaba el poder británico desde la Rebelión de 1857, y reforzando al Congreso como una fuerza política popular. Después de los disturbios y revueltas de 1919-1921, lanzó de nuevo dos campañas, en 1930-1931 y 1942-1943, cada una mayor que la anterior, desafiando a la autoridad del Raj y marcando dos hitos sucesivos en la lucha por la liberación nacional.

Al orquestar estas grandes movilizaciones, Gandhi mostró una inusual combinación de aptitudes para un líder político. El carisma, capaz de concitar un amplio sentir popular, era desde luego la mayor entre ellas. En el campo, las masas lo trataron como a un ser semidivino. Pero, por distintivo y espectacular que fuera en su caso, esto es bastante habitual en cualquier movimiento nacionalista. Lo que distinguía a Gandhi era la combinación de este aspecto con tres habilidades específicas. Era un organizador y recolector de fondos de primer nivel; diligente, eficiente, meticuloso. Reconstruyó el Congreso de arriba abajo, dotándolo de un ejecutivo permanente a nivel nacional, unida-

[15] Véase Judith Brown, *Nehru: A Political Life*, New Haven, 2003, p. 43.

des regionales en el nivel provincial, bases locales en el nivel de distrito, y delegados proporcionales a la población, aparte de una amplia tesorería. Al mismo tiempo, aunque por temperamento fuera un autócrata en muchos aspectos, políticamente no se preocupaba del poder en sí mismo, y fue un excelente mediador entre diferentes figuras y grupos, tanto dentro del Congreso como entre sus diversos apoyos sociales. Finalmente, aunque no fuera un gran orador, era un comunicador excepcionalmente rápido y fluido, como atestiguan los cien volúmenes de sus artículos, libros, cartas, comunicaciones (excediendo ampliamente la producción de Marx o Lenin, por no decir la de Mao). A estos talentos políticos se le añadían cualidades personales, como una inmediata calidez, un travieso ingenio y una voluntad de hierro. No es ninguna sorpresa que tal fuerza magnética suscitara una admiración apasionada, entonces como ahora.

Pero los logros de Gandhi conllevaron un alto coste para la causa a la que sirvió. El siglo XX fue testigo de numerosos líderes de movimientos nacionales que a su vez fueron hombres religiosos: el gran muftí de Jerusalén Amin al-Husayni y el *abbé* Youlou, el arzobispo Makarios y el ayatolá Jomeini, entre otros. En la mayor parte de ellos, su fe estaba subordinada a su política, era un instrumento, o un adorno de lo que eran esencialmente fines terrenales. En unos pocos casos, como el de Jomeini, no había una distinción significativa entre los dos; las metas religiosas y políticas eran una sola, y no podía haber conflicto entre ellas. Dentro de esta galería, Gandhi se sitúa al margen. Sólo en su caso la religión importaba más que la política: no coincidía con ella, sino que la dirigía.

Había una diferencia ulterior. No sólo no ostentó un cargo religioso, sino que su religión era hasta cierto punto peculiar, personal, diferente de cualquier sistema de creencias de la época. Para comprobar lo extraño que pudo ser este popurrí, no basta con remitirse a la industria hagiográfica que ha crecido alrededor de sus ideas (ajustándolas para el consumo contemporáneo, del mismo modo en que el Pentateuco se usa como modelo para el universalismo, y el Corán vale para todo excepto para apoyar al feminismo). Debemos la primera explicación escrupu-

losa del credo de Gandhi al libro de Kathryn Tidrick *Gandhi. A Political and Spiritual Life*, que se publicó en 2007, entre el silencio más atronador; no solamente en India –eso era de esperar, aunque no tanto la reacción de su mejor revista, el *Economic and Political Weekly*, cuya escasa y evasiva reseña apenas llega al nivel escolar[16]– sino también, sin excepciones, en Gran Bretaña.

La fe ecléctica de Gandhi, tal y como ha mostrado Tidrick, nació del cruce entre una ortodoxia hindú con tendencias jainistas, por un lado, y, por otro, la psicomancia victoriana tardía, el mundo de Madame Blavatsky, la teosofía, la comunicación con los espíritus mediante el tablero y la *planchette*, y la Esoteric Christian Union. Ambas corrientes no estaban desconectadas, en la medida en que esta última copiaba y mezclaba ideas de la anterior –karma, reencarnación, autoperfeccionamiento ascético, fusión del alma con lo divino– y les daba una forma ocultista. Poco familiarizado con el canon hindú en sus primeros años, Gandhi le volvió a dar forma a través de los espiritualismos occidentales de la época. Decidió que su único objetivo en la vida era alcanzar la *moksha* –el estado de perfección en el que el ciclo de renacimiento llega a un final, y el alma accede a la definitiva unión con Dios–. «Me esfuerzo por alcanzar el Reino de los Cielos, que es la *moksha* –escribió–, en esta misma existencia». El camino hacia ella era la «crucifixión de la carne», sin la cual era imposible «ver a Dios cara a cara», y hacerse uno con Él. Y si

[16] Diva Dwivedi y Shaj Mohan, «Gandhi's Life and Thought», *Economic and Political Weekly*, 1-7 de enero de 2011. En un clima en el que todo el espectro de opinión política, desde el derechista Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) hasta el CPM, se une en reverencia a un icono nacional, todo estudio crítico y serio de Gandhi es un bien escaso. Es significativo el acto reflejo, a la defensiva, ante el reciente libro de Joseph Lelyveld, *Great Soul* (Nueva York, 2011): se trata de una biografía profundamente respetuosa, y no especialmente política, que aclara algunos de los mitos que rodean a los años de Gandhi en Sudáfrica, sin cuestionar demasiado el relato de su actuación posterior en India. En un tono de lo más característico, Rajmohan Gandhi, autor de una biografía más que halagadora de su abuelo, se quejaba –también en *Economic and Political Weekly* (3 de diciembre de 2011)– de que un libro que «ignora todas las escenas de agonía, éxtasis, sorpresa o audacia» sólo podía ser un intento de «denigrar a Gandhi».

tal perfección podía ser alcanzada, la divinidad caminaría sobre la tierra, pues «es inútil intentar conocer la diferencia entre un hombre perfecto y Dios». En tal caso, no habría límites al poder sobre sus conciudadanos: «Cuando soy un ser perfecto, simplemente basta con hablar, y la nación escucha»[17].

La crucifixión de la carne, en esta concepción, implicaba mucho más que las prohibiciones vegetarianas prescritas por su casta. El mayor peligro para la liberación del alma no estaba en la comida, sino en el sexo. La virulencia de la repulsión de Gandhi respecto a todo tipo de intercambio carnal mezclaba los temores cristianos al pecado con las fobias hindúes respecto a la polución. El celibato no era un deber sólo para los más entregados. Era imperativo para todos aquellos que realmente quisieran servir a su país. «Un hombre que no es casto pierde vigor, se convierte en castrado y cobarde. Aquel cuya mente se entrega a las pasiones animales no es capaz de llevar a cabo ninguna gran empresa». Si una pareja casada se diera a estas pasiones, también sería «una gratificación animal» que «excepto para perpetuar la raza, está estrictamente prohibida»[18]. En el punto más alto de movilización política, en 1920, ni siquiera la unión conyugal era admisible; todos los indios tendrían que dejar de lado las relaciones sexuales, «algo provisionalmente necesario en la actual etapa de evolución nacional». La continencia total –*brahmacharya*– era de tal importancia y trascendencia que una eyaculación involuntaria a la edad de sesenta y cinco años era motivo de un angustiado comunicado público. Con setenta y siete, al ponerse a prueba

---

[17] Gandhi, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 23, p. 349: 3 de abril de 1924 [vol. 27, p. 156]; vol. 55, p. 286: 22 de julio de 1933 [vol. 61, p. 251]; vol. 68, p. 172: 4 de diciembre de 1938 [vol. 74, p. 276]; vol. 31, p. 69: 29 de junio de 1926 [vol. 35, p. 438]; vol. 27 p. 449: 29 de julio de 1925 [vol. 32, p. 208], de aquí en adelante, *CWMG*. La versión digital revisada de las Obras Completas de Gandhi, publicada en 2000 a cargo del gobierno indio, y que integra material de los volúmenes suplementarios de la edición impresa original en una secuencia cronológica continua, fue duramente criticada por los académicos indios, y ha sido oficialmente retirada. Pero por ser más fácil de acceder, las referencias a ella se dan entre corchetes, tras la paginación de la edición impresa.

[18] Gandhi, *Hind Swaraj*, cit., p. 73.

durmiendo desnudo con su sobrina nieta, escribió: «incluso si llega a vivir un único *brahmachari*, según yo lo concibo, el mundo será redimido». Si su concepción fuera universalmente adoptada, el resultado lógico no sería «la extinción de la especie humana, sino su transporte a un plano superior»[19].

El carácter extremo de tales convicciones no se limitaba al dormitorio, cuya fuente de pecado era milenaria; otros peligros, igual de graves, eran de origen más reciente. Gandhi enumeró algunos de estos en el resumen autorizado de sus creencias fundamentales, *Hind Swaraj*, escrito en 1909. Allí explicaba que «la maquinaria representa un gran pecado»; que «los ferrocarriles han diseminado la plaga bubónica» y «aumentado la frecuencia de las hambrunas», acentuando «la naturaleza malvada del hombre». También que «los hospitales son instituciones para propagar el pecado: los hombres se ocupan menos de su cuerpo y la inmoralidad aumenta»; que el campesino no necesita «conocimiento de letras», que sólo podría crearle un «descontento con su destino», ni «la educación elemental o la educación superior», que no son «necesarios para lo principal», esto es, «hacernos hombres». Todas estas ruinosas innovaciones eran exportaciones de la «satánica civilización» de Occidente, cuyos «devotos afirman con toda serenidad que su interés no está en enseñar religión» –«algunos», increíblemente, «incluso la consideran un absceso supersticioso»–. Pero «India nunca será atea», y para restaurarla a su condición prístina, bastaba con un solo esfuerzo, dirigido a «expulsar la civilización occidental. Todo lo demás se seguirá de ello»[20].

---

19 *CWMG*, vol. 18, p. 346: 13 de octubre de 1920 [vol. 21, p 35]; vol. 88, p. 348: 16 de julio de 1947 [vol. 96, p. 60]; vol. 25, p. 252: 21/22 de octubre de 1924 [vol. 29, pp. 267-268]. Gandhi mitigaría su última prescripción después de que Vinobha Bhave lo persuadiera, doce años después, de que una pareja que necesitara un hijo podía dormir junta para ese fin, y «sólo en ese caso», pero «aparte de esto nunca deben entregarse al acto sexual». La contracepción seguía siendo un peligro mortal, que propagaba el vicio antinatural: «si de un modo u otro logra cierta respetabilidad, satisfacer sus impulsos entre miembros de su propio sexo será una moda imparable entre los chicos y chicas». *CWMG*, vol. 62, pp. 247, 297 – 6 y 28 de marzo de 1936 [vol. 68, pp. 283, 330].

20 *Hind Swaraj*, cit., pp. 39-40, 51, 76-77, 32-33, 80.

En los años que siguieron a su retorno al subcontinente, Gandhi no insistió en estos atavismos radicales, aunque nunca los desechara. La sexualidad debía ser combatida, pero la modernidad podría soslayarse tácticamente, en pos de la causa principal, que daba título a su obra. *Swaraj* significaba autogobierno. Políticamente hablando, de hecho se trataba de la aspiración a una autonomía *(Home Rule)* de tipo irlandés, aunque no fuera esta una analogía que le interesara recalcar, puesto que el movimiento nacional en Irlanda se identificaba con dos estrategias –parlamentaria e insurreccional– y Gandhi rechazaba ambas para India. Pero para Gandhi el autogobierno estaba lejos de ser simplemente político. Era un dominio de las pasiones y los sentidos en el ascenso del alma a su cita con la divinidad. *Swaraj* era un imperativo religioso, del cual su forma política no era más que un medio para un fin superior. No implicaba una lucha para expulsar a los británicos de India, sino una lucha de los indios consigo mismos que, de ser ganada, haría entrar en razón a los británicos. El método de esa lucha era la resistencia pasiva; la no violencia. Gandhi había encontrado esta concepción en Tolstói, donde ya estaba imbuida de un impulso religioso. Pero su propia versión, *satyagraha* –un neologismo que gustaba en traducir como *fuerza de la verdad*– era un desarrollo original a partir de las ideas del novelista. Tolstói, inconformista vegetariano y pacifista al llegar a una edad avanzada, seguía siendo cristiano. Gandhi se inspiró en sus ideas, les dio una forma distintivamente hindú, fusionándolas con tradiciones milenarias de ascetismo radical y extraterrenal. Consideraba demasiado débil la resistencia pasiva, término que empleaba Tolstói, para el movimiento que pretendía inspirar: la verdad no era pasiva, era una fuerza. Había mostrado cuán efectiva podía ser en Sudáfrica, donde los indios eran una pequeña minoría inmigrante. ¿Qué no lograría en suelo nativo, donde estaba la totalidad de la población? El *Ramarajya*, afirmaba en sus mítines, estaba al alcance si seguían sus enseñanzas; se trataba de alcanzar la Edad Dorada del héroe divino Rama, nacido en Ayodhya y vencedor del demonio Ravana: durante dos mil años este había sido el componente principal de las leyendas hindúes.

La política inicial de la elite del Congreso Nacional Indio había sido estudiadamente secular. La toma del poder en el partido por parte de Gandhi no sólo le dio una base popular inédita, sino que inyectó una dosis masiva de religión –mitología, simbología, teología– en el movimiento nacional. Estaba claro el poder de movilización política de la línea marcada por *Hind Swaraj*. Pero planteaba un problema obvio. Bajo ese mismo lenguaje cultural, ¿se les unirían también millones de musulmanes? En Sudáfrica, Gandhi había sido un sólido defensor de la unidad hindú-musulmana, y ninguna división confesional había lastrado allí sus campañas de no violencia. Él mismo consideraba que todas las religiones predicaban las mismas verdades, de modo que no había fundamentos para la división. Pero ahí las dos comunidades eran implantaciones recientes, ligadas por un racismo blanco del que eran igualmente víctimas. En el subcontinente, una larga historia de conquistas y conflictos dividían a las dos.

Gandhi tampoco podía ser imparcial respecto a las creencias que profesaban ambas comunidades. A nivel personal, era totalmente sincero cuando mantenía que todas las religiones eran iguales ante Dios. A nivel político, inevitablemente una religión era más igual que la otra. El hinduismo era originario y específico del subcontinente; el islam no era ninguna de las dos cosas. Gandhi provenía de Guyarat, y su conocimiento de la cultura musulmana subcontinental era muy limitado. Respetuoso con su fe, declaró: «No me pliego ante ninguno en mi reverencia por la vaca», y advirtió a su hijo del error que suponía casarse con una musulmana, basándose en que era «contrario al dharma» y –sintomático símil– «como enfundar dos espadas en una misma vaina»[21]. Cuando en *Hind Swaraj* intenta explicar por qué India era una nación mucho antes de la llegada de los británicos, no invoca el ecumenismo –supuesto o auténtico– del emperador Akbar, sino «aquellos visionarios ancestros nuestros, que establecieron Shevetbindu Rameshwar en el sur, Juggernaut en el

[21] *CWMG*, vol. 16, p. 320: 1 de diciembre de 1919 [vol. 19, p 151]; vol. 30, p. 229: 2 de abril de 1926 [vol. 35, p 11].

sudeste, y Hardwar en el norte, como lugares de peregrinación»[22]: lugares sagrados que a duras penas pueden servir de referentes nacionales para los musulmanes. Ninguna mezquita o monumento del islam aparecía como insignia nacional. Cuando anunció en 1919 que «India está preparada para la supremacía religiosa sobre el mundo», la afirmación misma contradecía cualquier tipo de igualdad, pues pocos podían dudar qué confesión religiosa tenía en mente[23]. El *Ramayana*, después de todo, era «la mayor obra devocional de toda la literatura»[24].

¿Cómo iba a unir a los musulmanes en una lucha nacional común un resurgimiendo hindú de esta magnitud? Por un lado, no podía hacerlo sobre una base secular sin negar todo aquello en lo que creía. Por el otro, era lo suficientemente realista como para saber que el precepto de que todas las religiones convergían en el mismo objetivo, por frecuente y bienintencionado que fuera, apenas podría impulsar un acercamiento con los seguidores de Mahoma, profeta que había dado fin, como era bien conocido, a toda idolatría de tipo Juggernaut. La solución con la que dio fue animar a los musulmanes a emprender acciones contra el Raj bajo la bandera del propio islam, en una causa cuyo abierto objetivo confesional sobrepasaba cualquiera de las genéricas temáticas hindúes con las que él daría contenido al movimiento nacional. La derrota en la Primera Guerra Mundial había dejado al Imperio otomano a merced de la Entente. Su último sultán antes de la Revolución de los Jóvenes Turcos de 1908, el mal afamado Abdul Hamid II, había intentado renovar una autoridad en declive, desempolvando su derecho al título simbólico de califa, que durante siglos había sido una reliquia olvidada en el desván. Hacia 1919 los Aliados estaban en Estambul. Los Jóvenes Turcos habían desaparecido de escena, pero quedaba un sultán nominal –técnicamente, nunca derrocaron la dinastía–. ¿Cuál

---

[22] *Hind Swaraj*, p. 41.

[23] *CWMG*, vol. 14, p. 53: 3 de noviembre de 1917 [vol. 16, p. 116], donde hacía la siguiente confidencia: «el dicho divino de que "Sólo India es la tierra del karma, y el resto es la tierra del bhoga (goce)" está indeleblemente impresa en mi mente».

[24] Gandhi, *An Autobiography*, Boston, 1957, p. 32.

habría sido el destino de esta figura, y qué hipotética autoridad panislámica ostentaría?

Bajo el Raj, y tras el Motín, los musulmanes habían perdido terreno progresivamente. Habían dejado de ser los dueños y señores de la región que una vez habían gobernado; eran poco fiables como soldados, les costaba plegarse a ocupar puestos burocráticos bajo un gobierno británico: tenían poca experiencia en los negocios, y teniendo ya una lengua administrativa propia, el farsi, no aceptaban fácilmente la educación en inglés. Para finales de siglo, era obvio lo lejos que estaban de los hindúes dentro del funcionariado, la industria y los distintos oficios. Alarmados por este empeoramiento en el seno de su comunidad, sus líderes reformistas intentaron crear una elite musulmana mejor educada; y sus notables, liderados por el Aga Khan, lograron la aquiescencia de los británicos, asegurándose de que los votos musulmanes no fueran arrollados por las mayorías hindúes una vez que se garantizara un mínimo acceso al sufragio, permitiéndoles separar los censos y escaños electorales. Así estaban las cosas en 1914, antes de que dieran un giro inesperado con el desenlace final de la Gran Guerra: el colapso del Imperio otomano. En el mundo árabe, el final del dominio turco se vio como una liberación, si bien de corta vida, antes de que el imperialismo británico y el francés se repartieran los restos. En el subcontinente, que no había vivido la opresión otomana, la caída del Imperio fue percibida por muchos musulmanes como una humillación que se hizo eco, si no a nivel práctico al menos emocionalmente, de su propio declive en el mundo: se trataba del último gran poder islámico, aplastado y desmembrado por sus enemigos, entre los cuales estaban, y en no menor medida, los gobernantes británicos de India. Se propagó el clamor de que el Califato mismo estaba en peligro.

Para Gandhi, esta era una oportunidad para demostrar en la práctica la unidad hindú-musulmana, dirigiendo a la opinión pública hindú en apoyo de la agitación que buscaba proteger al califa otomano. Que los musulmanes más seculares –Muhammad Ali Jinnah entre ellos– consideraran la cuestión ya no como meramente irrelevante, sino incluso como un paso atrás –una oca-

sión más para la autolegitimación clerical–, no lo detuvo. Ni tampoco le convenció de lo contrario la desazón de sus aliados, que señalaban la desafección árabe hacia el imperialismo otomano, por no hablar del sufrimiento de los armenios. Lo importante era que se trataba de una causa religiosa, en la que los hindúes podían unirse a los musulmanes contra la injusticia británica. Que sus correligionarios hindúes fueran a sentir una gran solidaridad sobre una cuestión tan forzada y remota, era improbable. Pero el año 1919, que vio la formación del Comité Khilafat (Califato) de Toda la India, marca también el primer intento de Gandhi de una *satyagraha* panindia. Fue una protesta contra la Rowlatt Act, que ampliaba los poderes en tiempos de guerra (el arresto y la encarcelación arbitrarios) a tiempos de paz. La respuesta al llamado de Gandhi fue desigual, y ante una dura represión –incluyendo la masacre de una multitud desarmada en Amritsar, ordenada por Reginald Dyer– se apagó en pocos meses. Pero cuando un año después se publicó el informe oficial sobre la masacre de Amritsar y los resultados de la ley marcial aplicada en Punyab –naturalmente, atenuando los hechos–, el escándalo fue compartido entre todo el espectro de la opinión pública. En el mismo mes se publicaron los borradores del Tratado de Sèvres, destinados a dar fin al Imperio otomano. La campaña del Movimiento Khilafat, desde el comienzo, había insistido no sólo en la preservación del Califato, sino en su custodia de La Meca y Medina, y en el control de Jazirat-ul-Arab (la península arábiga), o de hecho de todo el Medio Oriente. El Tratado no acababa con la dinastía, pero separaba a la Sublime Puerta de todas sus posesiones en el mundo árabe. Gandhi inmediatamente lo denunció como «un golpe demoledor para los musulmanes indios»[25].

Vinculando ahora las cuestiones del Punyab y el Califato, dejando claro a la vez que el Califato tenía prioridad, en agosto de 1920 lanzó una masiva campaña de no cooperación con los británicos. Para esto recurrió a sus excelentes dotes de organización, energía e imaginación, prometiendo a la nación el «Swaraj en un año». Si el Raj no se rendía, la no cooperación aumentaría

---

[25] *CWMG*, vol. 17, p. 426: 18 de mayo de 1920 [vol. 20, p. 330].

de intensidad en cuatro etapas sucesivas: primero, renuncia a todos los títulos y honores otorgados por los británicos; a continuación, la dimisión del funcionariado; después, dimisión de la policía y el ejército; y, finalmente, la negativa a pagar impuestos. En la práctica, el énfasis caía sobre el boicot de tribunales, escuelas, elecciones de consejos y –especialmente– mercancías extranjeras. La campaña electrizó al país, apoyándose en capas sociales y regiones geográficas hasta entonces no alcanzadas por la agitación nacionalista, impulsando a grupos autoorganizados de voluntarios para ejercer presiones y piquetes, organizando bloqueos y revueltas (con el trasfondo de las penurias económicas de la deflación postbélica), y una oleada de huelgas y sindicalización. Movilizando igualmente a hindúes y musulmanes, y sumiendo a Calcuta y Bombay en una tormenta de agitación política, el movimiento planteó la mayor amenaza al dominio británico desde el Motín. Las deserciones entre el funcionariado, la policía y el ejército pudieron ser pocas, pero lo cierto es que los llamados a la deserción habían sido meros gestos retóricos del Congreso, en los que no había insistido especialmente. El arma definitiva en su arsenal era la última en la lista: la huelga de tributación. La estructura del Raj dependía de las rentas sobre la tierra, que extraía de una población abrumadoramente agraria. Sin estas, no podía sostenerse. El 1 de febrero de 1922, Gandhi anunció que, ante la obstinación británica, era el momento de proceder a una etapa superior de no cooperación. La negativa a pagar impuestos se iniciaría en el distrito de Bardoli, en Guyarat.

Tres días después, la policía de la pequeña ciudad de Chauri Chaura, en las Provincias Unidas (posteriormente, el estado indio de Uttar Pradesh), disparó sobre una multitud que protestaba por los precios de los alimentos, matando a tres manifestantes; en respuesta, la enfurecida masa de manifestantes acabó con los policías, atrincherados en la comisaría. Al recibir las noticias de este acontecimiento impensable, Gandhi declaró un ayuno de penitencia de cinco días, y para estupefacción de todos, sin consultar a nadie, detuvo todo el movimiento nacional. Podía hacerlo, porque llegado a este punto su aura era tal, que seis semanas antes el Congreso le había otorgado «poder ejecutivo ex-

clusivo» –en la práctica, poderes dictatoriales–. Ninguna decisión suya sería tan fatídica como esta. ¿Cómo la justificó? Había pecado, explicó, al no darse cuenta de que las masas indias no estaban todavía lo suficientemente avanzadas como para atenerse a la no violencia que él siempre había considerado la condición para lograr el Swaraj en un año, como había prometido.

Lo habitual es dar esta explicación por válida. Desde luego Gandhi había mostrado una creciente incomodidad ante las turbulencias que su campaña había desatado en India, y aquel incidente había sido quizá la gota que colmó el vaso y provocó su viraje político. Y aun así, contrariamente a la leyenda, su actitud ante la violencia siempre había sido –y continuaría siendo– contingente y ambivalente. Al comienzo de su carrera, como es bastante conocido, por dos veces se presentó voluntario para el servicio militar, si bien como camillero, para el colonialismo británico en Sudáfrica –primero en la Guerra de los Boérs, y después en el aplastamiento de la rebelión zulú de 1906–. Estos compromisos anteceden a su defensa de la *satyagraha* en *Hind Swaraj*, y podrían considerarse como los escarceos previos a su renacimiento espiritual. Pero cuando estalló la Primera Guerra Mundial, no sólo estaba ansioso por organizar un cuerpo de ambulancias para el esfuerzo bélico británico de 1914, sino que a mediados de 1918 reclutó soldados para la masacre interimperialista en Flandes, marchando hasta Bihar, en un intento –afortunadamente, un terrible fracaso– de reunir a más aldeanos para que llenaran las trincheras. «La capacidad de usar la fuerza física es necesaria para una auténtica apreciación de la *satyagraha*», les dijo. «Sólo aquel que puede practicar la *ahimsa* sabe cómo matar»; de hecho, «la práctica de *ahimsa* puede incluso requerir que se mate». «Consolaos», tranquilizaba a las esposas ante la posible pérdida de los maridos, «con el pensamiento de que han caído en cumplimiento de su deber y que los recuperaréis en vuestra siguiente reencarnación», y urgía a quienes le escuchaban a «combatir con los británicos incondicionalmente, hasta la muerte»[26].

---

[26] *CWMG*, vol. 14, pp. 454, 485, 489 26 de junio, y 17 y 18 de julio de 1918 [vol. 17, pp. 101, 131, 135].

¿Cambió de opinión al planear la estrategia de no cooperación en 1920? En vísperas de la campaña, había aceptado expresamente los excesos que se produjeran durante la lucha. Los grandes movimientos políticos no podían detenerse porque el pueblo se dejara llevar. «Ningún general digno de tal nombre se rinde porque haya sufrido reveses, o lo que es lo mismo, porque haya cometido errores». Si hasta entonces había dudado ante complicaciones como estas, declaró: «Mil veces correría el riesgo de que haya violencia [antes que] arriesgarme a la castración de toda una raza»[27]. Y el remordimiento por Bardoli no llegó a ser definitivo. Veinte años más tarde, diría a sus compatriotas: «Debemos asumir el riesgo de la violencia, para deshacernos de la gran calamidad de la esclavitud». Sin duda, «en el supuesto de que una lucha no violenta haya comenzado a instancia mía, y más tarde haya un estallido de violencia, también lo aceptaré, porque es Dios quien me está inspirando y las cosas tomarán forma según Su voluntad. Si Él quiere destruir el mundo a través de la violencia, utilizándome como su instrumento, ¿cómo voy a impedirlo?»[28]. En 1942 les dijo a los reporteros que en India los «ríos de sangre» serían «el precio de la libertad». En 1946, golpeando la mesa, le dijo al virrey que «Si India quiere sangre, la tendrá»[29].

Este es el balance. Leerlo como prueba de la hipocresía de Gandhi sería un error. No puede haber duda de que, hasta donde pudo, fue suficientemente sincero en su compromiso con la no violencia. Pero como líder político, su concepción de sí mismo como mediador de la voluntad divina le permitió escapar a los límites impuestos por la coherencia o la lógica humana. La verdad no era un valor objetivo –ni era una correspondencia con la realidad, o acaso (en una versión más débil) lo convenido acerca de ella–, sino simplemente lo que él consideraba como tal en cada momento. «Mi experiencia ha sido –escribió– que siempre

[27] *CWMG*, vol. 18, pp. 92, 117: 28 de julio y 4 de agosto de 1920 [vol. 21, pp. 93, 117].

[28] *CWMG*, vol. 76, pp. 160, 334: 28 de mayo y 26 de julio de 1942 [vol. 82, p. 338; vol. 83, p. 139].

[29] *Wavell: The Viceroy's Journal* (ed. de Moon), Oxford, 1973, p. 341.

soy veraz desde mi punto de vista». Su autobiografía tenía por subtítulo *La historia de mis experimentos con la verdad*, como si la verdad fuera un material que se manipula en el laboratorio, o el juguete de una sesión de espiritismo. En su «disposición a obedecer al llamado de la Verdad: cada vez más, mi único Dios», estaba libre de toda exigencia de ser coherente. «Mi objetivo no es ser consistente con mis afirmaciones anteriores –declaró–, sino con la verdad tal y como pueda presentarse ante mí en un determinado momento» –y, «puesto que me llaman "Gran Alma", podría igualmente apoyar el dicho de Emerson de que "la obstinación por la coherencia es el trasgo que obceca a las mentes pequeñas"»[30]–. El resultado fue que, independientemente de lo que hubiera dicho antes, tuvo licencia para decir lo que quisiera, siempre que le convenía.

Creencias como estas no podían más que tener efectos corruptores sobre la cultura política del movimiento que lideraba. Los admiradores señalan que Gandhi casi siempre respondía, serena y cortésmente, a menudo con un toque de ingenio, a cualquiera que le escribiera, proviniera de donde proviniera. En el intercambio epistolar, era impecable. Pero el diálogo intelectual auténtico le era ajeno. Su formación británica era de abogado litigante, y argumentaba como tal: como abogado, no como pensador, cambiando su opinión de un día a otro. Sin embargo, el móvil de esta ductilidad no era la minuta, sino la fe. Su religiosa creencia en sí mismo era sólida como una roca, impermeable a la duda o la réplica; garantizaba en última instancia que todo lo que dijera, al margen de lo contradictorio que pareciera, formara un único bloque de verdad, como si fueran verbo divino. Y aunque modificó o invirtió sus posiciones con el paso del tiempo, permitiendo que mucho después una amplia industria de glosadores pudieran representarle como alguien que constantemente superaba sus tempranas limitaciones, en un progreso es-

[30] *CWMG*, vol. 55, p. 61: 29 de abril de 1933 [vol. 61, p.24]; *CWMG*, vol. 42, p. 469: 13 de febrero de 1930 [vol. 48, p. 314]. «En mi opinión hay una coherencia que recorre mis aparentes incoherencias, al igual que en la naturaleza hay una unidad a través de la aparente diversidad».

piritual hacia una incluso mayor sabiduría política, casi nunca renegó directamente de nada significativo que hubiera dicho o escrito alguna vez. Ni siquiera su ardor por las guerras del imperialismo británico, por el que recibió el reproche de aquellos que se habían opuesto, le suscitó ningún arrepentimiento; había actuado desde la sincera creencia en las honorables intenciones del Imperio, y no era su culpa si este no había estado a la altura. Defendió *Hind Swaraj* hasta el final, cuya batería de arcaísmos era un obstáculo para aquellos que señalaban que sí recurría a los ferrocarriles y los médicos, y en realidad no rechazaba las escuelas; y en 1945 escribió que todavía se atenía al sistema de gobierno trazado en ella. De manera característica en él, añadió: «No es necesario que pruebe la corrección de lo que dije entonces. Sólo es esencial saber lo que siento hoy»[31]. A lo largo de su carrera política en India, afirmó que estaba por encima de la coherencia –crecía «de verdad en verdad», y el mundo debía esperar en cada ocasión a saber cuál era su último cambio de posición– y también que él mismo era la más completa encarnación de esa coherencia. «Cada vez que me he visto obligado a comparar mis textos anteriores, incluso aquellos de hace cincuenta años, con los últimos, no he descubierto ninguna inconsistencia entre unos y otros»[32].

Por tanto, en el decisivo año de 1922, cuando Gandhi desconvocó el movimiento de masas que había impulsado, su decepción ante una violación local del principio de no violencia era genuina… pero insuficiente para justificar su decisión. Finalmente adoptaría la línea opuesta en 1942, encarando los estallidos de violencia por adelantado. La razón efectiva para su repentina retirada no está tanto en sus creencias religiosas –cuya misma rigidez le permitía tal flexibilidad– como en su concepción política, por conectadas que estuvieran las dos en última instancia. El objetivo de la no cooperación era lograr el *Swaraj* en un año. ¿Qué significaba eso? En enero, un mes antes de la determinación adoptada en Bardoli, Gandhi señaló lo que no significaba: «Asumiendo que Gran Bretaña altere su actitud,

---

[31] Nehru, *A Bunch of Old Letters*, Londres, 1958, p. 506.
[32] *CWMG*, vol. 70, p. 203: 30 de septiembre de 1939 [vol. 76, p 356].

como sé que hará cuando India sea fuerte, en términos religiosos para nosotros será ilegítimo insistir en la independencia. Pues ello sería vengativo y petulante»[33]. Lo que India debía buscar era un estatus como el de Sudáfrica, dentro de una mancomunidad (Commonwealth) de Estados iguales que conservara la conexión británica. Seis años después volvió a oponerse a cualquier demanda de independencia –un concepto ininteligible para las masas, opuesto al de *swaraj*–: «sería sacrílego sustituir esa palabra por una importación extranjera de dudoso valor». Dejando claro que la diferencia no era meramente terminológica, declaró: «Mi ambición va mucho más allá de la independencia». Para desviar las presiones independentistas por parte de la generación más joven del Congreso Nacional Indio, invocó una preferencia nacional más elevada: una «Commonwealth mundial» en la que India ya no sería igual al resto, sino «el socio predominante, por razón de población, geografía y antigüedad cultural»[34].

La resistencia de Gandhi a los llamados a la independencia surgía del mismo miedo que provocó el abrupto fin que dio a la no cooperación. No quería expulsar a los británicos de India, si hacerlo era arriesgarse a una revuelta social. La revolución era un peligro mayor que el Raj. Detrás de su rechazo a cualquier rastro de ella estaban tanto la creencia religiosa como el cálculo político. Por un lado, el hinduismo unía a todos sus creyentes en los lazos de una única comunidad, en la que a cada uno le correspondía un espacio predeterminado. Romper su unidad, enfrentando a una parte con la otra, era contrario al orden divino. Por el otro lado, el movimiento que suscitó en 1919 era extenso, pero no incluía a todos. El Congreso que lideraba era una coalición con fronteras determinadas. Incluía a industriales, comerciantes, profesionales y campesinos acomodados; no incluía a trabajadores urbanos o pobres rurales, que formaban la amplia mayoría de la población. Enfrentar a estos contra sus empleadores o terratenientes suponía separar lo que Dios había unido;

---

[33] *CWMG*, vol. 22, p. 140: 5 de enero de 1922 [vol. 25, p. 389].

[34] *CWMG*, vol. 35, pp. 456-457: 12 de enero de 1928 [vol. 41, pp. 105-106].

movilizarlos contra sus gobernantes era arriesgarse a incendiar el país. El conflicto de clase quedaba excluido. «Debemos lograr el control de todos los elementos rebeldes y agitadores», explicó Gandhi durante la No Cooperación, en un momento en que el conflicto laboral alcanzaba cotas insostenibles. «En India no queremos huelgas políticas»[35]. En el campo, «despreció todos los intentos de crear contradicciones entre terratenientes y aparceros, y aconsejó a estos últimos que sufrieran, en vez de luchar», con tal de preservar la unidad nacional[36]. La propiedad suponía una confianza mutua que debía ser respetada y –de ser necesario– protegida. Bajo el Raj, tal protección se aseguraba mediante la ley y su guardián, la policía. En Chauri Chaura, una multitud movilizada por agravios económicos no había respetado ninguna de las dos, en un terrible presagio de lo que las pasiones populares podían desatar en India. Ese impulso debía contenerse, a cualquier precio.

Bardoli, donde Gandhi había planeado liderar un rechazo a los impuestos sobre la tierra, era un municipio de su nativa Guyarat, donde el Congreso estaba bien implantado, y que él conocía de primera mano. Sin embargo, se encontraba también dentro de la zona de cultivo *ryotwari*, donde los campesinos pagaban impuestos directamente al Estado, y no en el enorme sector *zamindari*, donde los impuestos se recaudaban en forma de renta por los terratenientes, que pasaban la debida proporción al Estado: el rechazo a los impuestos podría significar una revuelta social contra ellos. Pero incluso en su forma más cauta, una huelga tributaria amenazaba la existencia misma del Raj, retirando la infraestructura económica de debajo de sus pies, y con ello su capacidad para asegurar coercitivamente el cumplimiento de la voluntad de los gobernantes. Si la huelga se respetara a lo largo y ancho del país, la ley y el orden imperiales no afrontarían en un año la llegada de un nebuloso *swaraj*, sino un completo derrumbe[37]. Este era el

---

35 *CWMG*, vol. 20, p. 228: 15 de junio de 1921 [vol. 23, p. 285].

36 *CWMG*, vol. 19, p. 352: 13 de febrero de 1921 [vol. 22, p. 337].

37 «Gandhi estaba aterrorizado ante la perspectiva de encontrarse a India “liberada” de la noche a la mañana, sin que estuvieran la policía o el

fantasma –tal y como él lo veía, un Chauri Chaura a escala nacional– ante el que Gandhi retrocedió. Si el Raj quería permanecer en suelo indio –y esto deseaba él–, tendría que obtener ingresos.

Mientras se gestaba el drama en India, en Irlanda se combatía una batalla en paralelo. En el verano de 1920, la No Cooperación y la Guerra de Independencia irlandesa progresaban acompasados. Gandhi desconvocó la primera en febrero de 1922 y, respecto a la segunda, las fuerzas británicas eran enviadas a filas ese mismo mes; el Tratado que concedía a los irlandeses un Estado libre se había firmado sólo dos meses antes y, para mayo, los veintiséis condados se habían liberado. Desde mediados del siglo XIX, y en relación a la población, Gran Bretaña siempre había desplegado un número de tropas mucho mayor en Irlanda que en India, con una menor proporción de reclutas locales: habitualmente se trataba de un despliegue militar de unos 25.000 efectivos, y un cuerpo policial de 10.000, para una isla de cuatro millones y medio de habitantes, a menos de cien millas de Inglaterra; una proporción de 1 a 130. En India, a 6.500 kilómetros de distancia, donde la maquinaria de represión reunía a unos 400.000 efectivos para una población de trescientos millones, la relación era de 1 a 750. Y, en menos de tres años, una fuerza guerrillera irlandesa de no más de 3.000 combatientes había acabado con la policía colonial y de hecho había expulsado al ejército colonial –que llegó a destinar hasta 40.000 efectivos para la contrainsurgencia– de gran parte del país. De haber habido en India una campaña sincronizada, siendo allí enormemente favorable el equilibrio de efectivos militares potenciales, por no hablar de la logística, la cuestión difícilmente podría haber estado

---

ejército británico para respaldar al Congreso en el mantenimiento del orden», señala Stanley Wolpert. También podría ser que su postura se debiera a la prudencia. «Muchos de los seguidores más radicales de Gandhi le urgieron a pedir al campesinado indio que dejara de pagar los impuestos sobre la tierra durante todo un año, como el mejor modo de bloquear el dominio británico. Pero él reconoció en ello un peligro potencial; popularizar una técnica tan revolucionaria podría ser una gran amenaza para cualquier gobierno nacionalista que sucediera al británico»: *A New History of India*, Nueva York, 2000, pp. 307, 296.

en duda. En vez de ello, tenían el fiasco de Bardoli, y la posposición de la independencia durante un cuarto de siglo. El coste de la liberación nacional no fue pequeño en Irlanda: la división del país y una guerra civil. Pero era pequeño en comparación con el precio que finalmente se pagaría en India.

La primera factura llegó con la desactivación de la No Cooperación. Los musulmanes, en su momento impulsados a la acción y después abruptamente abandonados por Gandhi, prácticamente nunca volvieron a confiar en él. Jinnah, militante del Congreso Nacional Indio mucho antes que Gandhi, y artífice en 1916 del pacto con la Liga Musulmana en Lucknow (de la que a la sazón era presidente), había abandonado el partido en una mezcla de consternación ante la radicalización de sus tácticas, y desazón ante su sacralización bajo el liderazgo de Gandhi. Desagradándole intensamente lo que consideraba demagogia confesional en la campaña del Califato, cuando esta fracasó buscó un segundo acuerdo entre la Liga y el Congreso con el objetivo de lograr un avance constitucional dentro de la maquinaria electoral del Raj, expandida desde 1920 para darle el voto al 6 por 100 de varones adultos y más margen para la elite nativa en el nivel central y provincial. En 1927, propuso un pacto que reservaría a los musulmanes un tercio de los escaños en un legislativo central, a cambio de un único electorado en lugar de electorados separados. Nehru *père*, encargado de trazar las propuestas constitucionales por el Congreso, en un primer momento aceptó. Después, redactó un informe que reducía la cuota a un cuarto y rechazaba toda reserva en Punyab y Bengala, donde los musulmanes eran una mayoría de la población pero una minoría del electorado; en el resto del país, señaló, bastaría con «arrojarles unas pocas migajas aquí y allá»[38]. En un congreso conjunto celebrado en Calcuta, Jinnah intentó introducir enmiendas, pero fue acallado por el vocerío. La penúltima oportunidad para la unidad entre las dos comunidades se perdía en el viento.

En 1928 Gandhi reaparecía después de una temporada fuera de escena, y la afiliación al Congreso crecería por momentos, una

---

[38] Mushirul Hasan, *Nationalism and Communalism*, Delhi, 1991, p. 279.

tendencia que lo elevaría de 80.000 a 450.000 inscritos hacia 1929. Ante una movilización nacionalista que volvía a coger impulso, el entonces virrey y futuro lord Halifax prometió a India lo que Gandhi definía ahora como equivalente al *Swaraj*, un estatuto de Dominio dentro del Imperio. Cuando las negociaciones fracasaron sobre los detalles del acuerdo, Gandhi desató su segunda gran campaña de desobediencia civil en marzo de 1930, cuyo espectacular primer acto fue una marcha hacia el mar como desafío al impuesto estatal sobre la sal, que recientemente se había visto aumentado. Esta vez la respuesta fue más amplia geográficamente, pero más limitada respecto a las comunidades implicadas –prácticamente no tomaron parte musulmanes– y la represión mayor, y más rápida: los sesenta mil arrestos, incluyendo a todos los líderes de mayor rango del Congreso, doblaba el número de arrestos tras la No Cooperación. Pero la sal no era la tierra, y para el Raj la amenaza era mucho menor. En la práctica, los impuestos continuaron recaudándose en su mayor parte, y se perdieron pocos ingresos; el mayor impacto vino del boicot masivo a los bienes importados. La agitación fue suficiente, sin embargo, para que el virrey liberara a Gandhi y pactara con él la suspensión del movimiento y su asistencia a la Round Table Conference que abordaba la reforma constitucional y que, hasta entonces, el Congreso había boicoteado. Estas conferencias se celebraban en Londres, y reunían a dignatarios procedentes de todas las zonas de India bajo gobierno británico directo o indirecto.

En la conferencia, Gandhi –poco acostumbrado a la negociación multilateral– se vio bloqueado por la insistencia de musulmanes y sijs en tener electorados separados, y desconcertado ante la misma exigencia por parte del líder de los intocables, B. R. Ambedkar, dentro de la que consideraba su propia comunidad. Al volver con las manos vacías a India, retomó la desobediencia civil. El endurecimiento de la represión británica acabó con Gandhi encarcelado de nuevo, con arrestos en masa, y, en la primavera de 1932, con la derrota del movimiento, sin nada tangible que ofrecer. En verano, Londres anunció que a los intocables se les garantizaría electorados separados. El sistema de castas estaba ahora, irrevocablemente, sobre la mesa; y, por primera

vez, las creencias religiosas de Gandhi se ponían a prueba. ¿Cuál era su actitud hacia las castas? La había definido durante el surgimiento de la No Cooperación, en 1920-1921. La intocabilidad era un crimen horrendo. Pero era una excrecencia que no tenía nada que ver con el propio sistema de castas; no «era una invención humana, sino una ley inmutable de la propia naturaleza»[39]. No había elemento de jerarquía en ella. «El sistema de castas no está basado en la desigualdad, no cabe hablar de inferioridad», pues «si los hindúes creen, como deben, en la reencarnación, en la transmigración, deben saber que la naturaleza, sin error posible, ajustará el equilibrio degradando a un brahmán, si se comporta mal, reencarnándolo en una división inferior, y llevando a quien vive la vida de un brahmán en su encarnación actual, a la brahmanidad en la siguiente». No había necesidad de ajustar el equilibrio en esta vida: «considero que beber, comer o celebrar matrimonios entre castas no son prácticas esenciales para promover el espíritu democrático»[40].

En el ámbito religioso, era esencial preservar la división de la sociedad en cuatro castas fundamentales, pues era esto lo que había salvado al hinduismo de su desintegración. «Si la sociedad hindú ha sido capaz de mantenerse es porque está basada en el sistema de castas. Las semillas del *Swaraj* se encuentran en el sistema de castas». Si se destruye, «los hindúes deberán abandonar el principio de ocupación hereditaria, que es el alma del sistema de castas. El principio hereditario es un principio eterno. Cambiarlo es crear desorden. De nada me sirve un brahmán si no puedo llamarle brahmán en toda mi vida. Sería el caos si cada día un brahmán pasa a ser shudra y si un shudra deviene brahmán»[41]. El sistema de castas, sin duda, no era solamente la piedra angular de la India hindú. Observada adecuadamente, podía

---

[39] Véase André Béteille, *The Idea of Natural Inequality and Other Essays*, Delhi, 1987, p. 19.

[40] *CWMG*, vol. 19, pp. 84-85: «Creo que el sistema de castas ha salvado al hinduismo de la desintegración»: 8 de diciembre de 1920 [vol. 22, pp. 66-68].

[41] Véase B. R. Ambedkar, *Gandhi and Gandhism*, Jullundur, 1970, pp. 128-129.

ser un bálsamo universal: «puede ofrecerse al mundo como levadura y como el mejor remedio contra la competición sin corazón y la desintegración social nacidas de la avaricia y la codicia»[42].

Con el tiempo, Gandhi suavizaría las afirmaciones de este tipo. Intentando esquivar los ataques de Ambedkar, más tarde explicaría que el orden cuádruple del *varna* no debía confundirse con las subdivisiones de *jati*, del que eran una deplorable corrupción. Acabaría negándolas –«la casta no tiene nada que ver con la religión. Es una costumbre cuyo origen no conozco y no necesito conocer para la satisfacción de mi hambre espiritual»– mientras continuaba defendiendo la primera –«*varna* y *ashrama* son instituciones que no tienen nada que ver con las castas. La ley de *varna* nos enseña que corresponde a cada uno de nosotros ganarse el pan siguiendo el llamado ancestral»[43]–. En su momento, intentará diluir el *varna* en sucesivos ajustes, con el fin de hacerlo más digerible para los sectores igualitarios de la opinión pública, a costa de vaciarlo de todo contenido excepto el núcleo irreductible de su identificación con el propio hinduismo, así como la creencia religiosa en el deber moral de la vocación hereditaria y su papel en la transmigración del alma[44]. Estos principios nunca los abandonó.

---

[42] Gandhi, «Caste vs Class», *Young India*, 5 de enero de 1921, p. 2: omitido de *CWMG*.

[43] *CWMG*, vol. 63, p. 153: 18 de julio de 1936 [vol. 69, p. 226]. Histórica y políticamente, esta era una distinción vacía, como podría deducirse de la cláusula de ignorancia que la acompaña, seguida de: «Soy consciente de que mi interpretación del hinduismo será cuestionada por muchos aparte del doctor Ambedkar. Eso no afecta a mi postura. Es una interpretación que ha regido mi vida durante casi medio siglo, y a la que he dedicado mis mejores esfuerzos» –como si la conducta personal fuera de relevancia para la estructura de una institución social.

[44] En una primera fase, provisional, quizá sólo unos pocos hindúes se convertirían en *vaishyas* como él: *CWMG*, vol. 35, p. 253 – 17 de noviembre de 1927 [vol. 40, p. 387]; en una segunda fase, más asertiva, todo indio sería un *shudra: CWMG*, vol. 51, p. 350 – 5 de noviembre de 1932 [vol. 57, p. 335]; en una tercera fase, cada vez más desesperada, todos se consideran *harijan* (dalits): *CWMG*, vol. 82, p. 86 – 16 de noviembre de 1946. Obviamente, tales contorsiones teóricas hacían del ideal de *varna* un sinsentido. Pero repudiarlo completamente habría supuesto trocear el

La amenazante perspectiva de que los intocables ganaran el derecho a sus propios electorados, por tanto, influyó en Gandhi de modo más profundo que el miedo a un nuevo dispositivo británico para la división del movimiento nacional (como los censos separados para los musulmanes), por real que fuera ese temor. Estaban en disputa asuntos más fundamentales. Si los intocables iban a ser tratados como externos a la comunidad hindú, esta sería la confirmación de que sin lugar a dudas el sistema de castas era, como sus críticos siempre habían sostenido, un sistema discriminatorio que relegaba a las capas inferiores de la sociedad a una existencia subhumana y con las cuales el menor contacto era contaminante, y, puesto que el hinduismo se fundamentaba en las castas, mientras persistiera, persistiría la condena. Reivindicar a los intocables para el hinduismo era por tanto un imperativo ideológico si se quería restaurar la reputación de la religión. Pero también era políticamente vital, puesto que si se les separaba del bloque hindú, el predominio sobre la comunidad musulmana se vería debilitado. Había consideraciones «matemáticas» que tener en cuenta, tal y como informó con delicadeza el secretario de Gandhi, Mahadev Desai, al comentar el pensamien-

---

hinduismo, un paso impensable para Gandhi, que con total sinceridad ajustó sus posicionamientos a los requisitos del momento, pero no hasta el punto de rechazar su fe. La etapa final de su carrera, representada por los apologetas como una fase en la que trascendió sus anteriores limitaciones, también dio paso a la exacerbación de sus creencias sobrenaturales. En sus últimos dieciocho meses, le dijo al mundo que murmurar ensalmos a Rama era un «remedio infalible» contra todo tipo de enfermedad. «Afirmo que la recitación de Ramanama es un remedio excelente para nuestros achaques». Efectivamente, «cuanto más pienso en ello, más me convenzo de que Ramanama, recitado desde el corazón y con plena consciencia, es la panacea de todos nuestros males», de modo que «si India pudiese descubrir el poder de ese principio, no sólo sería libre, sino que también estaríamos en una tierra de individuos sanos, no la tierra de epidemias y enfermedad que somos hoy». Pues «cuando domina Ramanama, toda enfermedad se desvanece. La gente desconoce la potencia de Ramanama. Estoy dispuesto a demostrarla. Mi deseo debe ser vivir sólo para servirle y por tanto, sólo merced a Su Gracia»: *CWMG*, vol. 83, pp. 234, 263, 413 – 10 de marzo, 22 de marzo y 7 de abril de 1946; vol. 89, p. 273 – 2 de octubre de 1947 [vol. 90, pp. 58, 88, 246; vol. 97, p. 26].

to de su líder sobre la cuestión. Y la mayor amenaza, según confió Gandhi a un colega: ¿no podrían los intocables, de otorgárseles una identidad separada, unirse con los «hooligans musulmanes y matar a los hindúes del resto de castas»?[45].

Para cortar de raíz tales peligros, Gandhi –todavía en prisión– anunció que, como «hombre religioso» y líder de «innumerables hombres y mujeres que tienen una infantil fe en mi sabiduría»[46], ayunaría hasta la muerte para que se retirara el acuerdo y los intocables volvieran al electorado hindú. El impacto fue enorme. Ambedkar fue convocado con urgencia a la cárcel de Poona para evitar la muerte del Mahatma, pese a que su visión sobre el credo que se le instaba a aceptar era inquebrantable: «No importa lo que digan los hindúes, el hinduismo es una amenaza a la libertad, la igualdad y la fraternidad» –palabras que pocos intelectuales indios se atreverían a pronunciar hoy–[47]. Gandhi, aunque hacía tiempo que había condenado la intocabilidad como odiosa, nunca había emprendido ninguna acción política drástica contra ella: podría ser un pecado, pero no lo suficientemente grave como para requerir un ayuno hasta la muerte. Garantizar a los intocables sus propias listas era otra cuestión: contra ello pondría su vida en juego. Bajo una colosal presión pública, y amenazas físicas contra él y su comunidad si se mantenía firme, Ambedkar se plegó ante el chantaje de Gandhi.

Se alcanzó un «Pacto» para reservar un gran número de escaños a intocables, elegidos no por los suyos, sino por los hindúes en general –privando a la comunidad de autonomía política, y asegurando que, para esos puestos, el Congreso pudiera elegir a sus *Tíos Tom*–. En 1918, después de realizar un ayuno para asegurar el acuerdo sobre una disputa salarial en Ahmedabad, Gandhi había mostrado ciertos recelos, tal y como expresó a su *ashram* posteriormente: «Mi débil condición no daba op-

---

[45] Pyarelal, *The Epic Fast*, Ahmedabad, 1932, p. 6; *The Diary of Mahadev Desai*, vol. I, V. G. Desai (ed. y trad.), Ahmedabad, 1953, p. 301.

[46] Pyarelal, *The Epic Fast*, cit., p. 12.

[47] B. R. Ambedkar, *Pakistan or the Partition of India*, Bombay, 1946, p. 354.

ción a los propietarios de molinos. Va contra los principios de la justicia obtener de una persona bajo presión cualquier cosa por escrito, o hacerle acordar cualesquiera condiciones. Un *satyagrahi* nunca lo haría»[48]. Los empleadores sí merecían tales escrúpulos. Con los intocables, sin embargo, no había excepciones. De la *satyagraha* de 1932, Ambedkar escribió: «no había nada noble en el ayuno. Era un acto ilegítimo y sucio. El ayuno no era en beneficio de los intocables. Era contra ellos, y fue la peor forma de coerción contra un pueblo indefenso», forzándoles «a acordar vivir a merced de los hindúes»[49]. Ambedkar se arrepintió hasta el final de sus días de su capitulación en Poona.

La victoria sobre Ambedkar no logró evitar el jaque mate por parte del Raj. Durante otros dos años, después de que la desobediencia civil hubiera sido desarmada como acción colectiva, Gandhi persistió en acciones «individuales», saliendo y entrando de ayunos y encarcelamientos, viajando y predicando contra la intocabilidad, para purificar la religión que la había inventado. Finalmente, en la primavera de 1934, permitió al Congreso que soltara el lastre de su compromiso formal con una campaña ya extinguida. El gobierno canceló su prohibición sobre el Congreso y, unos pocos meses después, Gandhi anunció su dimisión del partido. El gesto no significaba que se estu-

---

48 *CWMG*, vol. 14, pp. 265-266: 18 de marzo de 1918 [vol. 16, p. 344].

49 B. R. Ambedkar, *Gandhi and Gandhism*, cit., p. 72. Un año después, Gandhi, al admitir que su actuación en Poona «desafortunadamente forzó a cierta gente a actuar de un modo que no habrían apoyado si yo no hubiera realizado mi ayuno», explicaba que esto «no iba a la raíz» de la cuestión, puesto que «en cualquier examen de una conducta moral, la intención es el ingrediente principal», y «no hay que apartarse del camino correcto por miedo a consecuencias no deseadas». Su intención sólo había sido «influir a los hindúes de castas e hindúes harijan», y «decididamente no inducir, al margen de los méritos, la decisión que yo deseaba» *(sic)*. Para su satisfacción, «la intención se llevó completamente a cabo, y en ese sentido, desde un punto de vista práctico, nada se podía objetar al ayuno. Que este fuera más allá de su intención, y forzara a algunos a obedecer una decisión contra sus propias convicciones, fue algo desafortunado. Pero tal conducta es habitual en los asuntos de la vida cotidiana»: *CWMG*, vol. 55, pp. 410-411 – 9 de septiembre de 1933 [vol. 61, pp. 376-377]. Es difícil encontrar una ilustración más pura de la ética gandhiana.

viera retirando de la política. Estaba retirándose a una posición desde la cual pudiera dictar determinadas políticas cuando quisiera, sin tener que responsabilizarse por las decisiones cotidianas del Congreso cuando no simpatizara con ellas. Él podía confiar en que el presidente del partido, un socio bihari conservador, y su sucesor, el joven Nehru, no desafiarían su autoridad si optaba por ejercerla.

Para el final de la década, sin embargo, una nueva generación estaba comenzando a hacerlo, presionando al Congreso para que adoptara el socialismo como objetivo, y medidas más radicales para deshacerse del Raj. Gandhi siempre había rechazado cualquier discusión sobre el socialismo, considerándola una quiebra de la confianza sagrada de la que gozaba la propiedad capitalista, y amenazaba con desentenderse del partido si este lo adoptaba. El líder de la nueva corriente de izquierdas, Subhas Chandra Bose, un bengalí que lideraba la organización juvenil del Congreso, también defendió una coalición con el partido campesino musulmán en su provincia nativa, algo que para los empresarios marwaris de Calcuta, chovinistas hindúes en su totalidad, no era menos anatema que su socialismo. El más rico de estos, el magnate G. M. Birla, no sólo suministró al Congreso unos cuantos millones de rupias, sino que era seguidor e íntimo de Gandhi desde hacía mucho tiempo, «deslumbrado» por su «personalidad sobrehumana»[50]. Cuando Birla dio a conocer su opinión, Gandhi puso el pie en el freno, y la plana mayor del Congreso aplastó puntualmente la iniciativa intercomunal de Bose. Pese a todo, Bose, cuya combinación de militancia valiente y aptitudes intelectuales para el liderazgo le habían hecho ampliamente popular en el partido, fue elegido poco después presidente del Congreso Nacional Indio. Al año siguiente fue reelegido, derrotando al candidato de Gandhi en la primera elección reñida por la presidencia en la historia del partido. Esta era una afrenta sin precedentes para Gandhi, que no estaba preparado para dejar que la democracia se interpusiera en el camino de su

[50] Judith Brown, *Gandhi and Civil Disobedience: The Mahatma in Indian Politics, 1928-1934*, Cambridge, 1989, p. 384.

voluntad. Su reacción fue rápida, derribando a Bose en un golpe de mano interno, y expulsándole después del Congreso[51]. A finales de los años treinta, las esporádicas intervenciones de Gandhi, más que impulsar a menudo bloqueaban iniciativas; más o menos en eso se resume su actividad.

Sin embargo, cuando estalló la Segunda Guerra Mundial, y por última vez, se hizo de nuevo con el protagonismo. Con poco conocimiento o interés en el mundo exterior –admiraba a Hitler en la medida en que lo veía como otro asceta, puesto que «No tiene vicios. No se ha casado. Su carácter, se dice, es limpio»; «aunque trabaja todas las horas del día, su intelecto está afilado y despejado»[52]–, zigzagueó desde el apoyo inicial a la declaración británica de guerra contra Alemania en 1939 a convocar manifestaciones individuales de *satyagraha* contra la misma en 1940, y repentinamente decidió que los británicos debían ser expulsados inmediatamente del subcontinente, fuera como fuera, en 1942. Gandhi impuso el movimiento Quit India a una dirección del Congreso reacia, que no se mostraba demasiado convencida. Este era su golpe final, y no sólo convocó una huelga de impuestos, sino que aceptó por adelantado que podrían darse episodios de violencia. Y, de hecho, las revueltas se reprodujeron a lo largo del país: se atacaron estaciones de policía y ferrocarriles.

Para una generación de jóvenes activistas, era una insurrección por la independencia. Pero el Congreso nunca se había preparado para ella, y tampoco la tenía prevista: el Raj se encontraba ahora al borde de una guerra –el ejército indio aumentaría hasta los dos millones de tropas después de 1939–. La rebelión, sin entrenamiento o liderazgo, fue abatida a tiros, al aire o al suelo; sesenta mil arrestos y cuatro mil bajas. Gandhi lo describirá como una calamidad. Su tercera y última campaña contra el

---

51 Para estos acontecimientos, véase Sugata Bose, *His Majesty's Opponent: Subhas Chandra Bose and India's Struggle Against Empire*, Cambridge (Mass.), 2011, pp. 150-164, una biografía escrita por un descendiente en la que la lealtad a los ancestros no se ha impuesto a la imparcialidad y mesura intelectuales.

52 *CWMG*, vol. 75, p. 177: 17 de diciembre de 1941 [vol. 81, p. 384]; vol. 72, p. 193: 22 de junio de 1940 [vol. 78, p. 349].

dominio británico había acabado en un fracaso tan completo como las dos primeras. En términos políticos, hacia 1945 Gandhi estaba quedándose atrás. De los líderes anticoloniales del siglo XX, pocos acabaron sus carreras con tanta gloria. Muchos de ellos acabaron con su reputación o sus esperanzas arruinadas: Nasser y Nehru acabaron quebrados por sus posicionamientos y sus derrotas militares; Sukarno murió prisionero en su palacio, Ben Bella en el exilio y el olvido, Makarios con su país roto y ocupado. La bala de un asesino ahorró a Gandhi un destino similar, embalsamándole en la muerte de mártir que en ese momento deseaba. «Si ese tipo estúpido y miope hubiera permitido a Gandhi acabar su vida y tener una muerte natural, como todos los mortales –escribió un compatriota–, se habría convertido en alguien insustancial, estoy bastante seguro, como por ejemplo Vinoba Bhave», su fútil epígono[53]. El veredicto es exagerado. Pero su parte de verdad está impresa en el resultado final de sus ideales: un rostro en un billete.

La *satyagraha* no había tenido éxito: cada vez que Gandhi la había intentado, los británicos la habían desactivado[54]. Su mejor logro está en otra parte, en la creación de un partido nacionalista cuyo camino hacia el poder se bifurcó en otra dirección, pues finalmente la independencia no llegó mediante la resistencia pasiva –y no digamos ya con la abstinencia sexual, individual o universal–. Fue el resultado de otras dos dinámicas. La primera fue la ampliación de la maquinaria electoral, por vez primera introducida por los británicos en 1909, y ampliada en 1919. Diseñada originariamente como una válvula de seguridad para cooptar a la elite nativa, e ignorada por el Congreso mientras Gandhi lo dirigía, siguió siendo el parche temporal del Raj a medida que se elevaron las presiones nacionalistas. En 1929 daría comienzo una revisión decenal del sistema, programada después de que

---

[53] Manmath Nath Gupta, *Gandhi and His Times*, Delhi, 1982, p. 294. Gupta fue un revolucionario indio que pasó veinte años en cárceles británicas. Su libro contiene una mordaz crítica de las posturas de Gandhi respecto a la Guerra de los Bóers y la Primera Guerra Mundial: pp. 58-71.

[54] Respecto a este patrón, véase D. A. Low, *Britain and Indian Nationalism: The Imprint of Ambiguity, 1929-1942*, Cambridge, 1997, pp. 180-181.

finalizara la Primera Guerra Mundial, sin que fuera detenida por la desobediencia civil. Después de tres Round Table Conferences se aprobó la Ley del Gobierno de India de 1935, el mayor proyecto de ley aprobado en el Parlamento británico. Al comienzo, Halifax había prometido públicamente, sin especificar la fecha, que el estatus final sería el de Dominio, elevando a India a la misma posición que Australia o Canadá, en cuanto Estado autogobernado dentro del Imperio.

La ley, que preveía una constitución federal para el subcontinente, integrando sus áreas de gobierno directo e indirecto a través de la negociación con los gobernantes de los principados, era el fruto de la profunda ansiedad de Baldwin por evitar «otra Irlanda»[55]. El texto legal no mencionaba el término, al que se oponían férreamente los diputados liderados por Churchill, pero hacía de todos los cuerpos legislativos –provincial y central– órganos electivos, y ampliaba el censo de seis a treinta y cinco millones de votantes. Llegaba tras la retirada de Gandhi de la vida política en 1934, y despejó el camino para las elecciones de 1937, que dieron al Congreso Nacional Indio numerosas victorias en todo el país. En 1938, ocho de once provincias estaban ya gobernadas por el Congreso, y la afiliación al partido se había disparado de 470.000 miembros en 1935, a 4,5 millones[56]. El vino del éxito electoral logró lo que no pudo conseguir el agua de la no violencia: dar al Congreso un peso y un impulso políticos que ningún rival ni gobernante podría ignorar. Sería la última vez que el partido se sumergía con tanto vigor en una campaña popular. A partir de ahí, esencialmente, su poder se basó, como ha señalado uno de los mejores historiadores de India, D. A. Low, en la aprobación de las masas, no en la movilización. Pero con eso bastaría. «El consenso buscado por la dirección del Congreso en la década de 1930 –ha escrito Ian Copland– fue a

---

[55] Véase Kenneth Middlemas y John Barnes, *Baldwin: A Biography*, Londres, 1969.

[56] Cfr. los datos en B. R. Tomlinson, *The Indian National Congress and the Raj, 1929-1942. The Penultimate Phase*, Londres, 1976, p. 86. Un cambio subrayado en D. A. Low, *Eclipse of Empire*, Cambridge, 1991, pp. 94-100.

expensas de partes importantes de la sociedad política india, que fueron deliberadamente abandonadas: el campesinado pobre, las tribus, los trabajadores de las fábricas y la gente de los diferentes estados [principados]. La actitud del Congreso respecto a estos grupos era recelosa, resentida y, sobre todo, paternalista. Como el Raj británico, la plana mayor del Congreso creía que sabía lo que era bueno para el pueblo indio; y, como el Raj, no soportó de buen grado a aquellos que desafiaban su liderazgo»[57]. Una vez en el cargo, sus gobiernos provinciales a menudo se mostraron tan represivos respecto a la izquierda o los trabajadores como las autoridades coloniales. Las fuerzas sociales que representaban formaban una coalición conservadora, que no deseaba ni veía con buenos ojos un despertar de los pobres. El Raj no se vería amenazado por ningún alzamiento popular que proviniera de ellos.

Después de 1937, era obvio para todos que el horizonte de avance electoral sólo podía ser alguna forma de independencia, que obligatoriamente llegaría más tarde o más temprano. Pero que los británicos seguían determinados a diferir esa solución tanto como les fuera posible, y que conservaban el poder y la voluntad para alargarlo durante cierto tiempo, estaba igualmente claro. El virrey en este periodo, Linlithgow, esperaba que pudiera ser indefinidamente. Nehru pensaba que la independencia podría llegar probablemente en la década de 1970[58].

Lo que cambió estas expectativas de la noche a la mañana fue un mazazo que provino del exterior. Proporcionando el empuje del que siempre había carecido el Congreso, el ejército japonés arrasó a través de Asia sudoriental, arrollando las posiciones francesas, holandesas y británicas en unas pocas semanas tras el comienzo de la guerra en el Pacífico. En febrero de 1942, Singapur se rindió. Para la primera semana de marzo Rangún había caído. En abril, Colombo fue bombardeada, y los aviones japo-

---

[57] Ian Copland, «Congress Paternalism: the "High Command" and the Struggle for Freedom in Princely India», en Jim Masselos (ed.), *Struggling and Ruling: The Indian National Congress, 1885-1985*, Nueva Delhi, 1987, p. 135.

[58] C. S. Venkatachar, *Witness to the Century*, Bangalore, 1999, p. 62, un veterano funcionario que colaboró estrechamente con S. V. Patel.

neses estaban atacando los puertos al sur de Orissa. El efecto en Londres fue electrizante. Incluso Churchill se percataba ahora de que serían necesarias ciertas concesiones políticas para apuntalar el Raj, y se envió a Stafford Cripps para alcanzar un acuerdo con los principales partidos en India, donde prometió el estatus de Dominio cuando finalizaran las hostilidades, a cambio de un apoyo total al esfuerzo bélico. «Sería hipócrita negar que la conveniencia del momento ha dado a la política británica el aire de un arrepentimiento en el lecho de muerte», confesaba *The Economist*[59]. El Congreso, alentado por el giro de los acontecimientos, en vez de ello exigió la formación inmediata de un gobierno indio; al malograrse el acuerdo, se vio empujado por Gandhi, que creía que Japón ganaría, a aceptar la campaña Quit India.

La campaña podía ser derrotada. Y aun así, la oferta de un estatus próximo al de Dominio, una vez se había planteado, era difícil de retirar. Fue condicional, y la condición no se cumplió. Pero la retractación se hizo políticamente imposible, en no menor medida a causa de la formación de un Gobierno Provisional de la India Libre. Su artífice, Bose, había escapado al arresto en Calcuta, y a través de Rusia y Alemania había alcanzado Singapur, donde se hizo con el control de los 60.000 prisioneros de guerra indios, como nuevo aliado de los japoneses. Bajo el liderazgo de Bose, la dedicación y valentía del Ejército Nacional Indio –que reunía a combatientes hindúes, musulmanes y sijs– en la batalla contra los británicos en Manipur y Birmania, se ganó tal admiración en India, incluyendo al propio Gandhi, que tuvieron que retirarse los cargos contra sus oficiales después de la guerra, ante manifestaciones masivas de rechazo. El superior poderío estadounidense derrotó a Tokio en 1945. Pero los golpes que el ejército japonés y sus aliados habían asestado al colonialismo europeo en Asia sudoriental y meridional, fueron irreparables. Al final de la guerra, la independencia del subcontinente era una conclusión ineludible. Lo que no estaba decidido era la forma que adoptaría.

---

[59] «Message to India», *The Economist*, 14 de marzo de 1942.

CAPÍTULO II
Partición

Hacia 1945 había acabado la era de Gandhi, y la de Nehru ya había comenzado. Es costumbre detenerse en los contrastes entre los dos, pero en general no se ha aclarado el peso de estos en el resultado de la lucha por la independencia. Tampoco suelen captarse bien los propios contrastes. Nehru era, desde luego, apuesto; y una generación más joven. Venía de una clase social muy superior, tuvo una educación de elite en Occidente, carecía de creencias religiosas, y tuvo muchas amantes. Todo ello es bien conocido. Más relevante políticamente era la peculiar naturaleza de su relación con Gandhi. Inscrito en el movimiento nacional por su acaudalado padre, un pilar del Congreso desde la década de 1890, cayó bajo el hechizo de Gandhi cuando se acercaba a los treinta años, en un momento en el que tenía pocas ideas políticas propias. Una década después, cuando había adquirido ideas sobre la independencia y el socialismo que Gandhi no compartía, y estaba cerca de los cuarenta, todavía le escribía: «¿no soy yo tu hijo en política, si bien quizá uno holgazán y rebelde[1]?». La nota de infantilismo no está mal colocada; la holgazanería, en la práctica, es poco más que coquetería. Como muchos otros, consternado ante el autohundimiento que Gandhi infligió a la No Cooperación en 1922; desesperado ante su ayuno contra la concesión de un electorado intocable en 1932; y atónito ante sus razones para suspender la Desobediencia Civil en 1934, en cada ocasión, sin embargo, se sometió al dictamen de su padre político.

¿Sacralización del movimiento nacional? «A menudo me preocupaba el crecimiento de este elemento religioso en nuestra

---

[1] Judith Brown, *Nehru: A Political Life*, New Haven, 2003, p. 87.

política», pero «sabía bien que satisfacía un profundo anhelo interior de los seres humanos». ¿El fiasco de la No Cooperación? «Después de todo, él era su autor y artífice: quién podía ser mejor juez de lo que era y lo que no era. Y sin él, ¿dónde estaría nuestro movimiento?». ¿El ayuno a muerte en Poona? «Durante dos días estuve en la oscuridad, sin una luz que me mostrara la salida, mi corazón se hundía cuando pensaba en algunos resultados de la acción de Gandhi… Y entonces algo extraño me ocurrió. Sufrí una considerable crisis emocional, y al final de ella me sentí más calmado, y el futuro ya no era tan oscuro. Bapu [Gandhi] tenía la curiosa habilidad de hacer lo correcto en el momento psicológico oportuno, y podría ser que su acción –por imposible que fuera justificarla desde mi punto de vista– llevara a grandes resultados». ¿La afirmación, al visitar un terremoto en Bihar, de que Dios mostraba su disgusto por la Desobediencia Civil? Nehru se había visto «arrastrado lejos del anclaje de su fe espiritual» por el anuncio de Bapu, pero su decisión fue correcta, «en cierto modo logró llegar a un acuerdo de mínimos». Pues «qué gran hombre es Gandhi, después de todo». Todas estas confesiones datan de 1936, cuando Nehru era políticamente más radical –«inclinado a una filosofía comunista»– que en cualquier otro momento de su carrera. Hacia 1939 simplemente exclamaba: «India no puede arreglárselas sin él»[2].

En este grado de dependencia psicológica, diferentes hilos se entrelazaban. El encaprichamiento cuasifilial con Gandhi no era único de Nehru, pero la profundidad del afecto paternal que Gandhi sentía por Nehru era única –un afecto del que privó, a menudo con extraordinaria dureza, a sus propios hijos–. Mezclados con estos vínculos emocionales había cálculos de interés mutuo. Mientras operó en el ámbito del Congreso, Gandhi pudo contar con que Nehru nunca mantendría un debate político adulto con él, mientras que, como favorito de Gandhi, Nehru podía contar con que prevalecería sobre sus rivales a la hora de liderar el Congreso, y, después de la independencia, gobernar el

---

[2] Nehru, *An Autobiography*, Londres, 1936, pp. 72, 374, 84-85, 370-371, 507-508, 591; J. Brown, *Nehru*, cit., p. 133.

país. Y sin embargo, ¿no había un abismo intelectual entre ellos? En un aspecto fundamental lo había, sin duda. Nehru nunca había tenido tiempo para los sueños extraterrenales de Gandhi, o para sus arcaísmos mundanos. Estrictamente, era un creyente en los beneficios de la industria y la modernidad. Pero esta no era una línea divisoria que importara mucho mientras el poder estatal estuvo fuera de su alcance. En lo que respecta a la visión política del movimiento nacional bajo el Raj británico, había mucha menos distancia entre mentor y pupilo que la que podría sugerir el contraste de sus trasfondos culturales.

Gandhi no presumía de un gran saber académico. En Londres había encontrado llenos de interés sus manuales jurídicos –de un manual sobre bienes inmuebles dijo que «se lee como una novela»–, pero Bentham le resultaba demasiado difícil de comprender. Los tratados de Ruskin y Tolstói fueron una revelación en su estancia en Sudáfrica. En prisión, en India, llegó a la conclusión de que Gibbon o Motley redactaron «versiones inferiores del *Mahabharata*», y de que podría haber escrito *El Capital* mejor que Marx[3]. Lo que fijó su atención fue la breve lista de obras que leyó durante la redacción de *Hind Swaraj*, y un número limitado de clásicos hindúes.

Para cuando abandonó Sudáfrica, sus ideas básicas acerca del mundo estaban esencialmente completas, y pasaron por pocos o ningún cambio ulterior. La verdad no está en más libros, sino en él mismo: «He buscado a lo largo y ancho del mundo a otro individuo, colocado en circunstancias comparables, que haya usado la primera persona del singular con el mismo descaro y desenfreno que M. K. Gandhi», escribió un crítico indio, alertando de los peligros de «tal arrogancia en una mente poco amueblada»[4].

Nehru, por otro lado, había disfrutado de una educación superior, de la que carecía Gandhi; y de un desarrollo intelectual

---

[3] Gandhi, *An Autobiography*, Boston, 1957, pp. 80, 46; *CWMG*, vol. 25, p. 128: 11 de septiembre de 1924 [vol. 29, p. 134]; Louis Fischer, *The Life of Mahatma Gandhi*, Nueva York, 1950, p. 331.

[4] T. K. Mahadevan, «Foreword», en M. N. Gupta, *Gandhi and His Times*, cit., p. v.

que no se vio frenado por una intensa creencia religiosa. Pero estas ventajas suponían menos de lo que podría pensarse. Parece que aprendió muy poco en Cambridge, logrando apenas un título mediocre en ciencias naturales que no dejó huella en su vida posterior; aprobó pobremente sus exámenes finales, y no destacó especialmente cuando volvió a la jurisprudencia, siguiendo los pasos de su padre. Es chocante el contraste con Bose, un brillante estudiante de filosofía en Cambridge que fue el primer nativo en aprobar los exámenes y llegar al rango de elite del funcionariado indio, y que declinó entrar en él por sus ideales patrióticos. Pero un comienzo tan discreto no impide un posterior florecimiento, y en su debido momento Nehru se convirtió en un orador competente y un escritor prolífico. Lo que nunca adquirió, sin embargo, fue un mínimo de gusto literario o disciplina mental. Su obra más ambiciosa, *El descubrimiento de India*, que apareció en 1946, es un entusiástico baño de *Schwärmerei* con pocos rivales en su momento. Sería injusto comparar a Nehru con Ambedkar, intelectualmente muy por encima de la mayor parte de líderes del Congreso, en parte debido a una formación mucho más seria en la London School of Economics y en Columbia, y cuya prosa está a otro nivel.

Pero *El descubrimiento de India* –por no hablar de su predecesora, *La unidad de India*– ilustra no sólo las carencias académicas de Nehru y su adicción al mito romántico, sino algo más profundo. No tanto una limitación intelectual como psicológica –una habilidad para el autoengaño con consecuencias políticas de amplio calado–. «India estaba en mi sangre y había mucho en ella que instintivamente me estimulaba», les dijo a sus lectores. «Ella está llena de amor y ninguno de sus hijos puede olvidarla allá donde vaya, o por extraño que sea el destino que les aguarda. Pues ella es parte de ellos en su grandeza y en sus fracasos, y se reflejan en aquellos ojos profundos, que han visto tanto de la pasión de la vida, y de la alegría y la locura, y han contemplado el fondo del pozo de la sabiduría»[5]. No todo *El descubrimiento de India* castiga

[5] Nehru, *The Discovery of India*, Nueva York, 1946, pp. 38, 576. De aquí en adelante, *DI*.

al lector con estas calidades literarias. Pero el estilo de novela rosa está casi siempre presente: «Quizá podríamos sentir todavía el misterio de la naturaleza, escuchar su canción de vida y belleza, y extraer vitalidad de ella. Esa canción no se canta sólo en los lugares elegidos, y podemos escucharla, si tenemos oídos para ella, casi en todas partes. Pero hay algunos lugares donde hechiza incluso a aquellos que no están preparados para ella, y llega como las notas profundas de un órgano distante y poderoso. Entre aquellos lugares agraciados está Cachemira, donde habita el amor y un encantamiento arrebata los sentidos»[6]. Una mente capaz de esta prosa difícilmente podría abordar con realismo las dificultades a las que habría de enfrentarse el movimiento nacional.

Cuando Gandhi estaba chantajeando a Ambedkar para que se sometiera a la exigencia de que los intocables fueran tratados como hindúes leales dentro del sistema de castas, en vez de parias excluidos de ella, Nehru no había proferido una sola palabra en apoyo de Ambedkar. Gandhi estaba ayunando, e incluso aunque se tratara de «una cuestión lateral» –así la describió Nehru–, con eso bastaba. Había más en juego, sin embargo, que una mera falta de voluntad de disenso con Gandhi respecto a cualquier cuestión en la que se posicionara políticamente. Nehru, como confesaba a menudo, no era creyente: las doctrinas del hinduismo significaban poco o nada para él. Pero, del mismo modo que Gandhi –toscamente–, él también identificaba la religión con la nación, y explicaba que «el hinduismo se convirtió en el símbolo del nacionalismo. Era sin duda una religión nacional, con todos aquellos instintos profundos, raciales y culturales, que en todas partes forman la base del nacionalismo hoy en día». Por contraste, el budismo, aunque fuera originario de India, no tuvo arraigo porque era «esencialmente internacional»[7]. E inevitablemente el islam, que ni siquiera era de origen indio, era aún menos nacional.

El sistema que Gandhi siempre había apoyado constituía los cimientos en los que se sustentaba el hinduismo, impidiendo su desintegración histórica; por ello debía ser presentado bajo una

[6] *DI*, p. 568.
[7] *DI*, p. 129.

luz muy favorable. La casta tenía sus taras, desde luego, y Gandhi lo admitía. Pero en una visión más amplia de las cosas, explicaba Nehru, India no tenía razones para agachar la cabeza. «El sistema de castas era un ordenamiento de grupos basado en servicios y funciones. Estaba destinado a ser un orden que incluyera a todos, sin ningún dogma común, y que permitía la más amplia libertad para cada grupo». Afortunadamente libre de lo que había lastrado a los griegos, era «infinitamente mejor que la esclavitud incluso para aquellos situados en las capas inferiores. Dentro de cada casta había igualdad y un grado de libertad; cada casta era ocupacional y se dedicaba a su trabajo específico. Esto llevaba a un alto grado de especialización y conocimiento en artesanía y manufacturas», en un orden social «sin codicia ni competitividad». Y lejos de encarnar un principio jerarquizante, el sistema de castas «mantenía la costumbre democrática dentro de cada grupo» *(sic)*[8]. Las generaciones posteriores, que difícilmente pueden digerir que Nehru afirmara tales cosas, pueden señalar otros pasajes en los que añadió que, «en el contexto de la sociedad actual» –a diferencia de la sociedad del pasado (sin fecha especificada)–, las castas se habían convertido en una «barrera para el progreso» que ya no era compatible con la democracia, política o económica[9]. Y como señalaría Ambedkar amargamente, Nehru apenas llegó a mencionar la intocabilidad.

Pero sería un error pensar que las odas de Nehru al sistema de castas eran tácticas o cínicas. Pertenecían al mismo entusiasmo exagerado, a la misma *Schwärmerei*, que su descubrimiento de la plurimilenaria «marca de unidad» sobre el carácter indio, entre otras cosas. La historia, había escrito Gandhi, era una interrupción de la naturaleza. Sus pruebas para ello estaban fuera de cuestión. Lo que Gandhi había afirmado respecto de sí mismo, Nehru lo generalizó. «¿Qué es la verdad? No lo sé con seguridad», escribió Nehru en la misma obra, «Pero la verdad, como mínimo, es para un individuo lo que conoce y siente que es verdadero. Según tal definición no conozco a ninguna persona que se aferre

---

8 *DI*, pp. 248-249, 211, 250, 253.
9 *DI*, p. 254.

tanto a la verdad como Gandhi». En la causa de la nación, «Gandhi siempre estuvo ahí, como un símbolo de la verdad sin concesiones, para avergonzarnos y arrastrarnos hacia ella»[10]. Con protocolos epistemológicos como estos, Nehru podía perfectamente afirmar la libertad e igualdad del sistema de castas en una página, y expresar su deseo de darle fin en la siguiente.

Si esta era su visión sobre la religión nacional y sus instituciones centrales, ¿dónde se sitúan los seguidores de una fe que no era nacional, ni en origen ni en extensión? La primera prueba real de Nehru como líder político llegó con las elecciones de 1937. Ya no era adjunto de Gandhi, que se había retirado de escena después de 1934; era presidente del Congreso en el año en que el partido triunfaba en las encuestas y formaba sus primeros gobiernos regionales. Exultante por los resultados, Nehru anunció que en India ahora sólo había dos fuerzas políticas que importaran: el Congreso y el gobierno británico. No cabe duda de que, en un catastrófico autoengaño, realmente lo creía. De hecho, era una victoria confesional. En ese momento, la afiliación del Congreso era un 97 por 100 hindú. A lo largo y ancho de India no se podían siquiera encontrar candidatos para presentarse en el 90 por 100 de las circunscripciones musulmanas. En la propia provincia de Nehru, Uttar Pradesh, ahora y entonces la más poblada de India, el Congreso había barrido en los escaños hindúes. Pero no había ganado ni un solo escaño musulmán. Y pese a todo, las relaciones entre la Liga Musulmana y el Congreso no habían sido malas durante la propia campaña electoral; cuando los resultados llegaron, la Liga buscó una coalición entre ambos partidos que habría dado alguna representación musulmana en el Gobierno que iba a formarse en la capital, Lucknow. A petición de Nehru –«estoy personalmente convencido de que cualquier tipo de pacto o coalición entre nosotros y la Liga Musulmana sería altamente perjudicial»[11]–, se les

[10] *DI*, p. 362

[11] Carta a G. B. Pant, 30 de marzo de 1937: véase Bimal Prasad, «Congress versus the Muslim League 1935-1937», en Richard Sisson y Stanley Wolpert (eds.), *Congress and Indian Nationalism*, Berkeley-Los Ángeles, 1988, pp. 325-326, 329.

respondió secamente que, si querían asociarse, se disolvieran en el Congreso. Ambedkar describiría la mentalidad de los hindúes de castas superiores como monopolista. Independientemente de la validez de tal generalización, obviamente cuestionable, no podía haber duda de que la doctrina ideológica central del Congreso era la reivindicación de un monopolio de legitimidad en la lucha por la independencia.

Entonces, ¿por qué los musulmantes no habían votado al Congreso, junto con el resto de ciudadanos indios? La respuesta de Nehru fue que habían sido engañados por un puñado de feudatarios musulmanes, y que se acercarían al Congreso una vez que hubieran comprendido los objetivos sociales que compartían con sus hermanos hindúes. Bajo su liderazgo, se lanzó una campaña de «Contactos con las masas» para convencerles de estos objetivos. Pero, a diferencia de Bose, Nehru tenía poco contacto intuitivo con esas mismas masas, y el intento pronto perdió fuelle. Era la última vez que se implicaría en un intento de movilización desde abajo. Un año después, cuando ya no era presidente del partido, conspiró para el desalojo de Bose, quien teóricamente era compañero de lucha en la izquierda del Congreso; pero, a diferencia de Nehru, era inmune al hechizo de Gandhi, además de ser un rival capaz de negarle la sucesión. Al atacar a Nehru por su deserción, Bose la achacó no a su ambición política, sino a su debilidad de carácter. Todavía no era un actor independiente, y seguía siendo, según el implacable juicio de un historiador, un instrumento «de total confianza» para la vieja guardia del partido[12].

Después del comienzo de la Segunda Guerra Mundial, la dirección del Congreso dio instrucciones a todos sus gobiernos provinciales para que dimitieran, en protesta por la declaración de guerra a Alemania por parte del virrey, realizada sin consulta previa al pueblo indio. El resultado inmediato fue crear un vacío político. Jinnah, consciente de que Londres necesitaba desesperadamente alguna muestra de lealtad en su principal posesión imperial, dio el paso, dándole el respaldo al virrey. Declaró el

[12] J. Brown, *Nehru*, cit., p. 134.

final de las reuniones del Congreso como un «Día de liberación», y no tardó en expresar su apoyo a Gran Bretaña en un momento de necesidad, ganándose el favor británico en tiempo de guerra. Pero afrontaba una tarea difícil. Hasta ahora era el líder indiscutible de la Liga Musulmana. Pero las poblaciones musulmanas del subcontinente estaban lejos de estar unidas. Más bien parecía un rompecabezas cuyas piezas, diseminadas, podrían no llegar nunca a encajar entre ellas. Históricamente, el centro cultural y político de la elite musulmana estaba en las Provincias Unidas, donde la Liga era más fuerte, pero sólo un tercio de la población respondió al llamado del almuédano. Lejos, hacia el oeste, Sindh, Baluchistán y la Frontera Noroeste eran abrumadoramente musulmanas. Pero, conquistadas tardíamente por Gran Bretaña, eran un páramo rural dominado por notables locales que no hablaban urdu y no sentían fidelidad alguna a la Liga, que tenía escasa presencia organizada. En dos de las provincias más ricas de India, ampliamente separadas la una de la otra, Punyab y Bengala, los musulmanes formaban una mayoría –ajustada en la primera y más holgada en la segunda–. Pero en ninguna de ellas la Liga era una fuerza dominante.

En Punyab era insignificante. Ahí el Partido Unionista, que controlaba la provincia, era una coalición de grandes terratenientes musulmanes y ricos granjeros *jat* hindúes –ambos con fuertes lazos con el ejército, y leales al Raj[13]–. Por otro lado, en Bengala, donde la Liga estaba liderada por terratenientes aristocráticos que poseían grandes inmuebles en el este de la provincia, el KPP, un partido de masas con base campesina, era quien ejercía el liderazgo político. Por tanto, allí donde miraran los observadores, en el nivel provincial la Liga Musulmana era débil: o el Congreso la alejaba del poder en las áreas de mayoría hindú, o era superada por formaciones rivales en zonas de mayoría musulmana. Lo que salvó a la Liga fue la posición de Jinnah como el único político musulmán capaz de operar con la sufi-

---

[13] Para un análisis histórico general de esta configuración política, y su trasfondo, véase Tan Tai Yong, *The Garrison State: The Military, Government and Society in Colonial Punjab, 1849-1947*, Nueva Delhi, 2005, pp. 240-280.

ciente habilidad y brío a nivel nacional como para hacer que las direcciones del Partido Unionista, del KPP y las demás permitieran que las representara en las negociaciones con los británicos en el centro, mientras aquellas conservaban sus feudos provinciales. Este paisaje fragmentado y desarticulado fue una de las razones para que el Congreso mostrara un orgullo tan descarado después de las elecciones de 1937. Para su plana mayor, la Liga parecía una fuerza política sin resuello y que ahora podía ser desdeñada, mientras los diversos partidos musulmanes locales eran cooptados o derribados a placer.

La guerra, sin embargo, alteraría drásticamente esta configuración. Los británicos, que en las postrimerías del Motín habían considerado a los musulmanes como la más peligrosa de sus poblaciones, bien entrado el siglo habían llegado a considerarlos el contrapeso más seguro para el auge del nacionalismo hindú, garantizándoles electorados separados y asegurándose así de que no formaran automáticamente un bloque con los hindúes en una lucha común contra el Raj. Pero tampoco querían que la violencia comunal desmintiera su pretendida condición de portadores de la ley y el orden, o ganarse la hostilidad de la comunidad hindú –más numerosa y poderosa– y sus aliados, terratenientes y comerciantes. De modo que tuvieron el cuidado de no ser demasiado unilaterales en sus favoritismos. Pero una vez que los gobiernos del Congreso abdicaron, y que la Liga estaba ofreciendo apoyo público al esfuerzo bélico, Jinnah se convirtió en el interlocutor preferido para el virrey. Si bien era alguien completamente secular en su apariencia y modo de vida, durante décadas había sido despreciado por el Congreso, cuya realidad sociológica entendía con demasiada claridad. En su composición era esencialmente un partido hindú, como había señalado Nehru padre –más lúcido, o acaso más honesto, que el hijo–, cuyo gobierno central es poco probable que fuera más amistoso para los musulmanes de lo que había demostrado ser en las provincias.

Hasta ese momento consciente de la debilidad de su base, y negándose a que esa debilidad lo acorralara, Jinnah había evitado trasladar demandas demasiado específicas al Raj. Ahora, alentado

por el giro de los acontecimientos, desveló un nuevo programa. En Lahore, en 1940, anunció que en el subcontinente había dos naciones, no una, y que la independencia tendría que acomodar su coexistencia, bajo una forma que diera autonomía y soberanía a aquellas áreas donde había mayoría musulmana, como unidades constituyentes dentro de una futura constitución. El texto de la resolución que adoptaría la Liga a instancias suyas era deliberadamente ambiguo: hablaba de «estados» constituyentes en plural, no en singular, y no mencionaba la palabra Pakistán –posteriormente se quejó de que el término le había sido impuesto por el Congreso–. Detrás de la vaguedad de la expresión le aguardaba un dilema insoluble[14]. Las áreas de mayoría musulmana más o menos homogénea podrían ser candidatas factibles para independizarse. ¿Pero tenían el mismo potencial las áreas con mayorías menos abrumadoras? Pero por encima de todo, si las áreas de mayoría musulmana se separaban de una hipotética India, ¿qué ocurriría a las minorías –la base política de Jinnah– que dejaban atrás? ¿No necesitarían estas el refugio de una unión superior de algún tipo, en la que las mayorías de otras zonas pudieran proteger a las minorías musulmanas ante ejercicios arbitrarios del poder por parte de la mayoría hindú? Ante estos dilemas, ¿no podría estar el propio Jinnah faroleando, o apostando con exigencias irreales, para conseguir un máximo realista? Muchos lo pensaron en su momento, y no pocos hasta hoy.

Pero por mucho barniz que se le dé a la Resolución de Lahore, quedaba ya claro que la independencia no iba a ser por sí misma la garantía de esa unidad eterna de la nación, de la que tanto se habían preocupado los ideológos del Congreso. La amenaza planteada por la fase que había alcanzado la rivalidad entre las identidades políticas hindú y musulmana era inmediata e inconfundible. ¿Cuál fue la reacción de Nehru? Según afirmaba un característico pasaje de su *Autobiografía*, en 1935 había

[14] El estudio más autorizado e innovador sobre los problemas que afrontó Jinnah, y los modos en los que intentó solucionarlos, sigue siendo el de Ayesha Jalal, *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan*, Cambridge, 1985.

desechado cualquier posibilidad de una nación musulmana en India: «Políticamente, la idea es absurda; económicamente, es una fantasía; apenas es digna de tenerla en consideración»[15]. En 1938 informó ante un público norteamericano de que «no hay conflicto religioso o cultural en India» –«el hecho formidable y fundamental respecto a India, es su unidad esencial a través de las épocas»–. Al volver a publicar su ensayo en 1941, después de Lahore, no vio motivos suficientes como para revisar su afirmación de que «las fuerzas que trabajan por la unidad india son formidables y abrumadoras, y es difícil concebir cualquier tendencia separatista» (estaba a las puertas, aguardándole) que «pueda romper esta unidad»[16].

En 1945 Archibald Wavell –comandante en jefe en India durante la guerra– ya era virrey y sabía que el juego imperial se acercaba a su fin: «nuestra posición actual en India es análoga a la de una fuerza militar obligada a retirarse ante un enemigo muy superior en número»[17]. En junio, Nehru y sus compañeros fueron excarcelados, y en invierno se celebraron elecciones centrales y provinciales, todavía sobre el censo de 1935. El resultado fue, o debería haber sido, una ducha fría para el Congreso. La Liga Musulmana ni se evaporó, ni disminuyó en apoyos. Jinnah había aprovechado la guerra para construir su organización, incrementar su afiliación, crear su propio periódico y ganar pie en los gobiernos provinciales de los que hasta entonces había sido excluido. Si en 1937 la Liga había quedado marcada por el fiasco electoral, en 1945-1946 dio un radical vuelco electoral, logrando todos los escaños musulmanes en las elecciones centrales y el 89 por 100 de ellos en las elecciones provinciales. Su posición en la

[15] Nehru, *An Autobiography*, cit., p. 469.

[16] Nehru, *The Unity of India*, cit., pp. 14, 20, 21. En el prólogo del libro, Krishna Menon asumía la responsabilidad por la selección de los textos, sugiriendo que las dificultades propias de la correspondencia con Nehru, entonces encarcelado en Dehra Dun, imposibilitaron que él interviniera en su contenido, confiado a Menon. Nehru, sin embargo, dejó bastante claro que estaba satisfecho con el libro cuando lo vio: *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, Nueva Delhi, 1978, vol. XI, p. 695.

[17] *TOP*, vol. VIII, § 406, 7 de febrero de 1946, p. 796.

comunidad musulmana se acercaba ahora al nivel del Congreso en la comunidad hindú.

Desde Londres, el gobierno laborista envió una Misión del Gabinete con el propósito de negociar un marco constitucional para la independencia que fuera aceptable para todas las partes. El esquema federal que propuso tenía cierto parecido con el plan vagamente evocado por Jinnah en Lahore. Pero aunque esta vez las posiciones de la Liga se habían endurecido considerablemente, en un primer momento ambas partes aceptaron el plan. Dos semanas después Nehru lo repudió, dejando al Congreso vía libre para actuar según su parecer. Fue su primera decisión puramente individual como líder político. Incluso su compañero del ala dura, Sardar Vallabhbhai Patel, la describió como una «locura emocional», pero, una vez lanzado el torpedo, no podía echarse atrás. En respuesta, Jinnah –que había denunciado siempre acciones similares como un recurso sin escrúpulos a los impulsos de las masas– declaró un Día de Acción Directa para demostrar que ya se había acabado la paciencia musulmana con la vía constitucional. Político habilidoso cuando maniobraba entre las elites, no tenía experiencia de acción de masas, ni tampoco mucha idea de cómo dirigirlas o controlarlas. Fue en Calcuta donde acabó produciéndose la masacre. Iniciada por agitadores musulmanes violentos, acabó –inevitablemente, dado el tamaño relativo de las dos comunidades– con muchos más muertos musulmanes que hindúes.

Desesperado, Wavell convocó un gobierno interino, encabezado por Nehru como primer ministro, Patel como ministro de Interior y –después de un inicial boicot de la Liga– un diputado alineado con Jinnah, Liaquat Ali Khan, como ministro de Finanzas. Cada partido estaba determinado a obstaculizar al otro. La Liga boicoteó una asamblea constituyente compuesta de delegados nombrados sobre la base de los resultados electorales provinciales, y por tanto dominada por el Congreso, ante la cual debería responder el gobierno. El Congreso bloqueó un impuesto sobre la riqueza –a propuesta de Liaquat– arguyendo que la medida sería un acto de discriminación religiosa, dado que la mayor parte de los empresarios eran hindúes. Tal era la situación cuando en

febrero de 1947 el gobierno de Attlee anunció que India obtendría la independencia hacia junio de 1948, y nombró virrey a lord Mountbatten con el encargo de administrar el proceso.

Con su llegada, la política imperial respecto a la división religiosa en India completó el círculo. En la segunda parte del siglo XIX los musulmanes eran sospechosos para el Raj, en cuanto impulsores del Motín; los hindúes eran considerados más fiables. En la primera parte del siglo XX, las preferencias se invirtieron a medida que el nacionalismo hindú ganó más confianza, y las aspiraciones musulmanas se instrumentalizaron contra él. Ahora, en el último momento, el interés de Londres viró abruptamente hacia la expresión política de la comunidad mayoritaria, considerándola ahora, una vez más, su interlocutora principal. En 1947 la intensidad de este viraje provino de una repentina confluencia de ideología, estrategia y personalidad. El gobierno laborista británico consideraba al Congreso el partido indio más cercano a su propio punto de vista; los vínculos fabianos con Nehru venían de lejos. A la afinidad sentimental se unía el *amour propre* nacional. Gran Bretaña había hecho de un subcontinente disperso un reino político único, por primera vez en su historia. Que se fisionara en el momento en que Gran Bretaña se retiraba, sería poner un signo de interrogación sobre lo que todos los patriotas de bien, y en no menor medida aquellos que como Attlee eran el producto de una educación imperial, debían mirar con orgullo como la creación más impresionante de su imperio. Si Gran Bretaña tuviera que abandonar India, esta sería tal y como Gran Bretaña la había forjado. Junto a estas proyecciones ideológicas sobre la unidad del subcontinente, se daban consideraciones de una naturaleza más material. Gran Bretaña todavía tenía posesiones valiosas en Asia a las que no tenía prisa en renunciar; mucho menos a Malasia, la más lucrativa de sus colonias, y que pronto sería el escenario de una insurgencia comunista. Mientras, a poca distancia, en la frontera noroeste, estaba la tradicional pesadilla del Raj, que ahora tenía la forma, aún más temible, de la Unión Soviética. La división del subcontinente –los jefes del Estado Mayor eran unánimes– sólo podía jugar en favor de los rusos. Si había que proteger férreamente las puertas

del Sudeste Asiático ante el avance del comunismo, los intereses estratégicos no sólo de Gran Bretaña, sino también de Occidente, necesitaban el baluarte que suponía una India unida.

Todo esto indicaba que la Liga Musulmana, en su momento un recurso táctico para el Raj, era ahora el obstáculo principal para una resolución satisfactoria de sus intereses. Jinnah, personificación de estas dificultades, apenas podía esperar el mismo tratamiento que recibían los líderes del Congreso, que prometían conservar mejor las reliquias familiares que Gran Bretaña iba a legarles. Pero esta asimetría estructural se veía agravada por un componente individual de vanagloria. Debemos un retrato indeleble de Mountbatten –ese «estafador mendaz e intelectualmente limitado»– a Andrew Roberts[18]. Vendedor de hazañas imaginarias desde el asiento de atrás de su cadillac en Colombo, donde ejerció de insigne Comandante de las Fuerzas Aliadas en el Sudeste Asiático, llegó a Delhi gozoso de «recibir un poder casi celestial. Me di cuenta de que se me había hecho el hombre más poderoso de la tierra» *(sic)*[19]. En su combinación grotesca de galantería y vanidad ceremonial –obsesionado con banderas y ornatos, que a menudo desplazaban a las cuestiones de Estado–, Mountbatten tenía dos preocupaciones principales: troquelar una figura a la medida de Hollywood como último gobernante del Raj, y –sobre todo– asegurar que India continuara siendo un Dominio dentro de la Commonwealth. «El valor para el Reino Unido, tanto en términos de prestigio mundial como de estrategia, sería enorme», afirmó con entusiasmo[20].

Desde este punto de vista, si el Raj debía dividirse, sería la parte más grande –cuanto más grande, mejor– la que importaba para los propósitos británicos. A todas las razones políticas de por qué el Congreso era ahora el aliado preferido para planificar el futuro del subcontinente, se añadía ahora una razón personal.

---

[18] A. Roberts, «Lord Mountbatten and the Perils of Adrenalin», *Eminent Churchillians*, Londres, 1994, pp. 55-136.

[19] Larry Collins y Dominique Lapierre, *Mountbatten and the Partition of India*, vol. I, Nueva Delhi, 1982, p. 25; entrevista.

[20] Alan Campbell-Johnson, *Mission with Mountbatten*, Londres, 1953, p. 87.

Con Nehru, Mountbatten se encontraba en exquisita compañía, un igual con el que compartía el mismo temperamento. Gandhi, que siempre había buscado quedar en buenos términos con los británicos, eligió a Nehru como su sucesor, parcialmente sobre la base de que estaba culturalmente equipado para llevarse bien con ellos, cosa que no ocurría con Patel u otros candidatos. En pocas semanas, Nehru no sólo era ya amigo del virrey, sino que poco después compartiría lecho con su mujer, para satisfacción de todos los concernidos. El Estado indio mantuvo una postura tan remilgada acerca del asunto extramarital que, cincuenta años después, todavía intervenía para impedir el estreno de una película norteamericana que tocaba el tema, mientras sus historiadores pasaban de puntillas sobre él. Los asuntos del corazón pocas veces afectan a asuntos de Estado. Pero, en este caso, lo menos que se podría decir es que los vínculos eróticos de este triángulo difícilmente podían inclinar los favores británicos hacia la Liga Musulmana. Los diplomáticos son destituidos por mucho menos.

Aun así, llama la atención el lenguaje –del que se hizo eco Attlee– con el que Mountbatten y Nehru describían habitualmente a Jinnah; en un momento, además, en que Gran Bretaña todavía intentaba unir a los partidos indios y lograr que el Congreso liderara un país unido, en dirección hacia la independencia. Para Mountbatten, Jinnah era un «lunático», un «bastardo», un «bobo», un «caso de psicopatía»; para Nehru, un «paranoide» que encabezaba un partido de «liderazgo y políticas hitlerianas»; para Attlee, era «ese estafador»[21]. Cuando llegó Mountbatten, en Punyab las revueltas comunales estaban en todo su apogeo. En un mes ya había decidido que el punto muerto entre el Congreso y la Liga no podía superarse, y la partición era inevitable. El plan exigía ahora responder a lo siguiente: ¿cómo debía dividirse el territorio? Esencialmente, esto se reducía a cinco preguntas. ¿Qué ocurriría con las dos provincias clave de Bengala y Punyab, donde había una mayoría musulmana, pero no abrumadora? ¿Cómo se recolocarían las zonas que incluían principados,

[21] A. Jalal, *The Sole Spokesman*, cit., p. 259; Meghnad Desai, *The Rediscovery of India*, Londres, 2011, p. 283.

donde ni el Congreso ni la Liga tenían presencia significativa? ¿Habría alguna consulta popular sobre la partición misma, o sobre dónde se colocarían sus líneas de demarcación? ¿Quién supervisaría el proceso de división? ¿En qué periodo de tiempo se implementaría?

Llegados a este punto, las perspectivas del Congreso y la Liga se invirtieron. La credibilidad del Congreso cuando afirmaba representar a toda la nación, algo central en su ideología desde los años veinte, se había derrumbado ante el claro control de la Liga sobre el electorado musulmán. ¿Pero qué haría la Liga con su recién encontrada fortaleza? Seis años después de Lahore, Jinnah todavía no había encontrado el modo de cuadrar el círculo en las provincias, a saber: lograr soberanía en las provincias de mayoría musulmana, conservando suficientes salvaguardas para las minorías musulmanas en las provincias de mayoría hindú. Todo lo que había ocurrido era que el eslogan de Pakistán, que había rechazado en 1943, había demostrado ser tan popular entre los musulmanes que, sin aclararlo, Jinnah lo había hecho suyo; afirmaba ahora que los «estados» –en plural– de la Resolución de Lahore eran una una errata, donde debía leerse «estado». Parecía haber calculado que los británicos, ante la incompatibilidad de objetivos entre la Liga y el Congreso, en última instancia –tomándose su tiempo– habrían optado por una confederación, anteponiéndola a su aprecio por uno de los dos partidos. En esta confederación las zonas de mayoría musulmana del subcontinente tendrían autogobierno, con una autoridad central lo suficientemente débil como para no afectarlas, pero lo suficientemente fuerte como para proteger a las minorías musulmanas en las zonas de mayoría hindú con autogobierno. De hecho, la Misión del Gabinete había pergeñado un plan bastante parecido.

Pero, para Nehru, este esquema era peor que la partición, puesto que privaría a su partido del poderoso Estado centralizado al que siempre había aspirado y que consideraba esencial para preservar la unidad india. El Congreso siempre había insistido en su monopolio sobre la legitimidad nacional. Esa afirmación ya no podía sostenerse. Pero si llegaba lo peor, era mejor gozar de un imparable monopolio de poder en la mayor parte de India

que verse lastrados por tener que compartirlo en un país sin dividir. Así que, mientras que la Liga hablaba de partición, Jinnah contemplaba la confederación; mientras el Congreso hablaba de unión, Nehru se preparó para la escisión[22]. El plan de la Misión del Gabinete tuvo que ser abandonado. Todo se centró entonces en cómo repartirse los restos. Los británicos todavía gobernaban: Mountbatten controlaría el reparto. Nehru aún podía confiar en que tendría un trato de favor, pero no podía estar seguro de su alcance. Para Mountbatten era igualmente importante mantener dentro de la rebautizada Commonwealth británica a los estados que surgieran del Raj. Esto significaba que debían aceptar la independencia, como Dominios. La Liga no tenía objeciones. Pero el Congreso había rechazado desde 1928, por principios, cualquier sumisión de India a los tejemanejes de Londres, incluyendo expresamente su futuro estatus de Dominio. Y para Mountbatten esto planteaba la inaceptable perspectiva de que la comunidad más pequeña –a la que consideraba principal culpable de la partición– se convirtiera en miembro de la Commonwealth, mientras que quedaba fuera de ella la comunidad mayor, que hasta cierto punto no sólo carecía de culpa en la partición, sino que tenía mayor importancia estratégica e ideológica. ¿Cómo resolver este dilema?

La respuesta vino de la eminencia gris del momento, V. P. Menon, un funcionario hindú de Kerala bien situado en la burocracia imperial, que trabajaba en el equipo personal de Mountbatten y era un estrecho aliado de Patel, el hombre fuerte del Congreso a nivel organizativo. ¿Por qué no ofrecer a Mountbatten la entrada de India en la Commonwealth, a cambio de una partición tan categórica que dejara al Congreso no sólo con el control de un territorio y población mayores de los que le corresponderían por cuestión de religión, sino con el control de la

---

[22] El mejor análisis de esta encrucijada puede encontrarse en Asim Roy, «The High Politics of India's Partition: the Revisionist Perspective», *Modern Asian Studies* 24, 2 (1990), pp. 403-448, que es igualmente crítico de ambos partidos; reimpreso en Mushirul Hasan (ed.), *India's Partition: Process, Strategy and Mobilization*, Nueva Delhi, 1993, pp. 125-131.

capital y la parte principal de la maquinaria burocrática y militar del Raj? Como guinda, Menon sugirió incluir los principados –que el Congreso no había tocado hasta entonces y eran aproximadamente iguales en tamaño y población a cualquier Pakistán futuro– como compensación por lo que se le destinaría a Jinnah[23]. Patel y Nehru no necesitaban más motivos que esos. Si estos recursos se entregaban en dos meses, el trato estaba cerrado. Informado de este avance, Mountbatten se sintió satisfecho, y más tarde escribiría a Menon: «Sin duda fue una suerte que fuera usted el Comisario de Reformas de mi equipo, y llegáramos a asociarnos estrechamente en un momento tan temprano, pues usted fue la primera persona que conocí que estaba completamente de acuerdo con el estatus de Dominio, y quien dio con una solución en la que yo no había reparado: hacerlo aceptable mediante un rápido traspaso de poder. La historia guardará siempre en muy alta estima esta decisión, y se la debo a su consejo»[24]. La historia sería menos complaciente de lo que él supuso.

Hubo solamente un bache de última hora. En el momento de presentar el plan de Londres para la independencia y la partición a los líderes de todas las partes interesadas, reunidas en Simla, Mountbatten tuvo una «corazonada». Decidió mostrárselo en privado a Nehru antes de que nadie más lo viera. La reacción de Nehru fue furibunda: el Plan no reconocía adecuadamente que la Unión India sería el Estado sucesor del Raj, con todo lo que ello suponía, y que Pakistán era una secesión de ese Estado. Los dos no podían estar en el mismo plano. El virrey agradeció su suerte por esta intuición. Sin ella –afirmó después– él y sus hombres habrían «quedado como completos idiotas ante su gobierno, al haber caído en la trampa de creer que Nehru aceptaría el Plan», y «Dickie Mountbatten estaría acabado y preparando las maletas»[25]. Pero el inestimable Menon estaba al quite, y resolvió

[23] Ian Copland, *The Princes of India in the Endgame of Empire*, Cambridge, 1997, pp. 253-254.

[24] Leonard Mosley, *The Last Days of the British Raj*, Londres, 1961, p. 127.

[25] A. Campbell-Johnson, *Mission with Mountbatten*, cit., p. 89.

el apuro reescribiendo el Plan a gusto de Nehru. En la primera semana de junio, Mountbatten anunció que Gran Bretaña haría efectiva la transferencia de poder en lo que describió como «la fecha ridículamente temprana» del 14 de agosto. Las razones para ese apremio estaban claras, y al hablar de ello Mountbatten no se iba por las ramas. «¿Qué estamos haciendo? Administrativamente, supone la diferencia entre montar un edificio permanente, una barraca o una tienda. En lo que a Pakistán respecta, estamos construyendo una tienda. No podemos hacer más»[26].

Las reglas planteadas para la división territorial del Raj excluían cualquier consulta con su población. En vez de ello, la asamblea legislativa de cada provincia decidiría a qué Estado querían pertenecer, con tres excepciones. En Punyab y Bengala, la asamblea tendría la opción de dividir la provincia; y en la Frontera Noroeste, de manera excepcional, habría un referéndum. Excepto en esos casos, la cuestión religiosa automáticamente asignaba el resto a India o Pakistán. En Punyab, la mayoría musulmana en la asamblea votó por Pakistán, las minorías hindú y sij por India. Bengala era una cuestión aparte. Con cerca de cuatro veces su población, no estaba rodeada de tierra, tenía una identidad común más fuerte, una tradición intelectual-cultural más rica, y una política más avanzada bajo el Raj. Ahí, a diferencia de Punyab, la división no era una conclusión inevitable. Dos movimientos, uno en la comunidad hindú, liderado por el hermano de Bose –Sarat–, y otro en la comunidad musulmana, dirigido por el líder local de la Liga –Suhrawardy–, unieron fuerzas para reivindicar una Bengala unida, como Estado independiente, que no se adhiriera ni a India ni a Pakistán. Mountbatten quería dos Dominios en el subcontinente, pero si no se daban las circunstancias, no descartaba un tercero. Hay que reconocerle a Jinnah que dijo que no se opondría a una Bengala unida. En Bengala, quien lideró un duro ataque contra esa idea fue el precursor del actual Bharatiya Janata Party (BJP), el partido Mahasabha, furibundamente nacionalista hindú. El primer incremento en masa del nacionalismo indio se había producido,

[26] A. Campbell-Johnson, *Mission with Mountbatten*, Londres, 1952, p. 87.

en 1905, con la división de Bengala por parte de Curzon, y fueron los activistas hindués quienes lideraron la revuelta contra ella. En 1947 se habían intercambiado los roles, y ahora los chovinistas hindúes insistían en que Bengala se dividiera a lo largo de las fronteras confesionales.

¿Cuál era la posición de Nehru? India debía hacerse con tanto territorio como pudiera: si la religión era una palanca para ese fin, que así fuera. Mountbatten informó al gobernador de Bengala de un encuentro formal con Suhrawardy, con la reveladora frase: «Le advertí de que Nehru no estaba a favor de una Bengala independiente, a menos que estuviera estrechamente vinculada al Hindustán *(sic)*, ya que sentía que de un modo u otro la partición llevaría a Bengala Oriental hacia el Hindustán en unos pocos años»[27]. Bengala Oriental es la actual Bangladés. Para Nehru, Bengala podría permanecer unida sólo si pertenecía a India. Pero tal y como estaban las cosas, la dirección del Congreso adoptó la postura de que «la independencia de Bengala realmente significa en estas circunstancias el predominio de la Liga Musulmana en Bengala», por lo que el Congreso se alineó con el Mahasabha, participando en mítines conjuntos en defensa de la partición, con el apoyo de Gandhi[28]. Cuando se consultó a la Asamblea bengalí, el voto fue de 126 a 90 en favor de la unidad. Pero cuando los representantes de Oeste y Este votaron separa-

---

[27] *TOP*, vol. X, Londres, 1981, § 462, p. 850: 16 de mayo de 1947.

[28] Para una reconstrucción crítica del papel del Congreso, véase Leonard Gordon, «Divided Bengal: Problems of Nationalism and Identity in the 1947 Partition», en M. Hasan (ed.), *India's Partition*, cit., pp. 306-313; y Joya Chatterji, *Bengal Divided: Hindu Communalism and Partition, 1932-1947*, Cambridge, 1994, pp. 128, 144, 148, 250-253. Bidyut Chakrabarty, *The Partition of Bengal and Assam, 1932-1947: Contour of Freedom*, Londres, 2004, es más defensivo, y ofrece una pobre justificación de las «sensibilidades religiosas» que exigieron al Congreso que uniera fuerzas con el Mahasabha en el socavamiento de la provincia, donde los hindúes se habían quedado «sin ninguna otra opción que presionar por la partición»: pp. 21-25. Pero incluso este ejercicio de justificacionismo oficialista contiene una gran parte que es perjudicial para el alto mando del Congreso; Birla, a favor de dividir Bengala ya en 1942, convenció por ejemplo a Gandhi para que vetara una coalición hindú-musulmana en Calcuta, sobre la base de que dañaría los intereses empresariales marwaris: pp. 133-134.

damente, tal y como se les requirió, el Oeste votó por la partición, y el Este contra ella. De este modo, Bengala acabó dividida según sus fronteras religiosas. La predicción de su gobernante se había mostrado acertada: «Bengala se sacrificará en el altar de la visión panindia de Nehru»[29].

¿Qué hay de la provincia cuya población realmente podría expresar sus puntos de vista sobre la partición? La Frontera Noroeste era una rareza en el tablero político. Desde los años treinta, la zona colonizada –principalmente pathan (pastún)– albergó el ascenso de un fuerte movimiento anticolonialista musulmán, los camisas rojas, dedicados a una no violencia similar a la versión hindú de Gandhi, pero independiente. Liderado por un terrateniente local, Badshah Khan, el movimiento estaba afiliado al Congreso, aunque no siempre alineado con él. Las áreas tribales de la provincia, estrechamente controladas por los británicos, se mantuvieron fuera del alcance de organizaciones nacionalistas de cualquier tipo. Apoyado por Badshah Khan y los camisas rojas, el Congreso logró la mayoría en las elecciones provinciales de 1946. Pero cuando Nehru hizo una visita en el otoño de ese año, después de los pogromos de Calcuta –que afectaron a ambas comunidades–, tuvo una recepción hostil en Peshawar, y aun peor al visitar la zona tribal. Históricamente, la Liga Musulmana siempre había sido muy débil en la provincia pero, a medida que crecieron las tensiones comunales en el norte de India, comenzó a ganar fuerza, no sólo en las zonas colonizadas sino en las tribales, organizando manifestaciones y boicots contra el gobierno local del Congreso, y una manifestación masiva cuando Mountbatten descendió a Peshawar.

---

[29] *TOP*, vol. X, § 554, p. 1025: 28 de mayo de 1947. Véase el mensaje de Mieville a Abell: «En el transcurso de la conversación que tuve con Nehru la noche pasada, le pregunté cómo veía las discusiones que se estaban llevando a cabo sobre la independencia de Bengala. Reaccionó con fuerza, y dijo que no había posibilidad de que los hindúes acordaran colocarse bajo un dominio musulmán permanente, que era lo que realmente suponía el acuerdo propuesto. Sin embargo, no descartó la posibilidad de que toda Bengala se uniera al Hindustán»: vol. X, § 552, 1013: 28 de mayo de 1947.

Los camisas rojas habían hecho campaña en la plataforma por una India unida, y en la asamblea provincial habían logrado una mayoría para el Congreso. Pero la Frontera Noroeste era musulmana en un 95 por 100, y geográficamente estaba separada del resto del subcontinente, dominado por el Congreso. Después de su visita, Mountbatten consideró demasiado arriesgado proceder como en otros lugares, en los que la decisión pasó por la asamblea provincial: en este caso sería necesario algún tipo de verificación de la opinión popular respecto a su futuro. El Congreso, opuesto a cualquier tipo de referéndum sobre la partición, aceptó uno en la Provincia de la Frontera Noroeste sólo a condición de que excluyera cualquier opción que pasara por la independencia de la región. E incluso en el caso de este referéndum, Nehru todavía albergaba la esperanza, según le dijo a Gandhi, de que «podremos librarnos de él»[30]. Sin embargo, para Badshah Khan, que el Congreso aceptara la partición supuso traicionar innumerables promesas en sentido contrario; y que se excluyera cualquier posibilidad de independencia a través de referéndum, la única opción que su movimiento podría defender de modo realista, suponía una doble traición. Los camisas rojas boicotearon el referéndum: casi la mitad de los votantes les siguieron, y el resto se alineó con la Liga para dar una abrumadora mayoría a favor de unirse a Pakistán.

Las consideraciones estratégicas desempeñaron sin duda un cierto papel en los cálculos del Congreso: un enclave desgajado no encajaba en la forma compacta con que India se concebía a sí misma, incluso si la Provincia de la Frontera Noroeste, como señalaban amargamente los camisas rojas, estaba mucho más cerca de Delhi que Bengala Oriental de Karachi, dentro del cada vez más cercano Pakistán. Pero el brusco abandono por parte del Congreso de la única provincia musulmana donde había ganados dos veces una mayoría electoral –aunque fuera prestada–, respondía obviamente a la naturaleza religiosa de la partición, que el Congreso había negado y la Liga había proclamado. La acogida que tuvo Nehru allí probablemente fuera también deci-

---

[30] Pyarelal, *Mahatma Gandhi: The Last Phase*, vol. II, Ahmedabad, p. 270.

siva. A juicio del mejor historiador –indio– de los camisas rojas, «Nehru tenía fama de soberbio y de ser no poco temperamental; probablemente nunca perdonó a los pastunes por la humillación que sufrió a manos de las tribus… Volvió a Delhi dando la Frontera por perdida». Badshah Khan, que recibió el peor golpe de donde menos lo esperaba, supuestamente le dijo a su compañero pacifista Gandhi: «Nos habéis arrojado a los lobos»[31].

El resto del Raj estaba dividido sin tener siquiera este ápice de consenso popular. Las asambleas provinciales, nominalmente encargadas de la partición, no habían sido elegidas a partir de un debate abierto sobre la cuestión. Muchas, sin duda, como ocurría en la Frontera Noroeste, habían sido elegidas en oposición a la partición. Representaban solamente una fracción –menos de uno de cada siete– de la población. Y la partición se impuso desde arriba, sorteando deliberadamente cualquier expresión de voluntad democrática. «Nunca antes, en la historia sudasiática –ha escrito un agudo observador local–, tan poco dividió a tantos, tan innecesariamente»[32]. La validez de ese adverbio necesitaría discutirse. Pero en todo caso podría haberse escrito «de manera tan asesina», sin miedo a los matices. En las palabras, no menos amargas, de Sumit Sarkar: «El logro de la independencia "sin derramamiento de sangre" fue de la mano de una masacre comunal inimaginablemente sangrienta»[33]. Nunca se ha calculado con precisión el número de aquellos que murieron al hacerse efectiva la división. Pero pocas estimaciones lo colocan por debajo del millón. El número de desarraigados, que huyeron a tierras que no conocían, se situó entre los doce y dieciocho millones: la mayor avalancha de refugiados de la historia.

Aunque los asesinatos comunales acaecieron en todo el norte de India, los puntos de mayor enfrentamiento fueron las dos pro-

---

[31] Mukulika Banerjee, *The Pathan Unarmed: Opposition and Memory in the North-West Frontier*, Oxford-Santa Fe-Karachi, 2003, pp. 188, 189.

[32] Aijaz Ahmad, «"Tryst with Destiny": Free and Divided», en *Lineages of the Present*, Londres-Nueva York, 2000, p. 5, radicalizando lo escrito en Mushirul Hasan (ed.), *India's Partition: Process, Strategy and Mobilization*, Nueva Delhi, 1993, p. 41.

[33] Smit Sarkar, *Modern India, 1885-1947*, Nueva Delhi, 1983, p, 408.

vincias divididas, Punyab y Bengala. Pero había una diferencia significativa entre ellas. Grandes olas de refugiados atravesaron Bengala desde ambos lados, pero las expulsiones se produjeron con relativamente poca violencia. En Punyab, por el otro lado, no sólo los vínculos culturales eran más débiles, sino que su pasado envenenaba la provincia, por su papel como suministradora de soldadesca al Imperio. En un ambiente tradicionalmente militarizado, lleno de veteranos de guerra y represión imperial, las hostilidades religiosas estallaron en una masacre recíproca[34]. Antes de que se hiciera efectiva la partición, la comunidad sij –no más del 13 por 100 de la población– era aquella con mayores razones para temer lo que estaba por llegar; y de hecho fueron justicieros sijs –que por su religión estaban ya armados con el tradicional *kirpan*– los primeros en desatar una violencia mortal, apoyados por los gobernantes de Patiala y Kapurthala[35]. Cuatro millones y medio de hindúes y sijs fueron alejados de sus hogares hacia Punyab Oriental; cinco millones y medio de musulmanes, expulsados a Punyab Occidental, en medio de un infierno comunal.

El camino hacia esta conflagración se puso en movimiento el 7 de julio, cuando Londres envió a Delhi al futuro Law Lord británico, Cyril Radcliffe, para determinar las fronteras de los dos Estados, India y Pakistán, a los que iba a concederse la independencia el 15 de agosto, en cinco semanas. Radcliffe apenas tenía conocimientos sobre el subcontinente. Pero ya existía un plan detallado para dividirlo, trazado en 1946 por nada menos que V. P. Menon y otro burócrata hindú, B. N. Rau, quien desempeñaría un papel no menos fatídico en los acontecimientos posteriores. Radcliffe confió especialmente en él, pero no lo suficiente para gusto de Mountbatten. Este último oficialmente no debía ni ejercer influencia alguna en Radcliffe, ni tener ningún conocimiento de sus conclusiones; pero intervino –probable-

---

[34] Véase la conclusión de T. T. Yong, *The Garrison State*, cit., pp. 308-309.

[35] Para esto, véase Ishtiaq Ahmed, *The Punjab Bloodied, Partitioned and Cleansed*, Karachi, 2012, pp. 539-540, hasta la fecha el estudio más completo de lo que le acaeció a la provincia, cuyo autor es un ciudadano sueco.

mente por encargo de Nehru– entre bambalinas, para alterar el resultado. Como la mayor parte de los jueces decanos de la época (¿acaso ha cambiado mucho el panorama en nuestra época, con Denning, Widgery o Hutton?), a Radcliffe se le podía seducir no con dinero –aunque tuvo una buena remuneración–, sino con poder. Mountbatten no tuvo dificultad en lograr que Radcliffe cambiara sus fronteras para adjudicar a India dos distritos centrales de mayoría musulmana en Punyab, en vez de asignarlos a Pakistán: uno controlaba la única ruta de acceso de Delhi a Cachemira, el otro contaba con un amplio arsenal.

El fallo del juez Radcliffe estaba listo el 12 de agosto, pero partió rápidamente hacia Inglaterra antes de que fuera anunciado. Se aseguró de no dejar ninguna prueba incriminatoria para la posteridad, destruyendo todos sus papeles. Hoy, sólo unos flojos versos de W. H. Auden preservan su recuerdo. Mountbatten, bien consciente de lo que estaba por venir, programó el anuncio del fallo de Radcliffe treinta y seis horas después de que India y Pakistán recibieran su independencia. Es todavía costumbre, al menos en Gran Bretaña, alabar al gobierno laborista por la emancipación del subcontinente después de la guerra: según un historiador actual, fue el mejor momento en la carrera de Clement Attlee[36]. La realidad es que la transferencia de poderes, sometida a votación en el Parlamento en la primera semana de julio de 1947, en medio de una profusión de autofelicitaciones de todas las partes, fue literalmente una precipitación: no para aquellos que la votaron, sino para quienes la sufrieron. Para que la partición tuviera posibilidades de llevarse a cabo pacífica o equitativamente, se necesitaba al menos un año de ordenada preparación y administración –es decir, en la fecha que Londres había planteado originariamente como el final del Raj–. Su puesta en marcha en seis semanas fue una sentencia de muerte para millones de personas.

El Imperio británico legó una serie de particiones: Irlanda, Palestina, India, Chipre. Pero aunque los principios coloniales de dividir y vencer desempeñaron un papel en cada uno, los ca-

---

[36] David Marquand, *Britain since 1918: The Strange Career of British Democracy*, Londres, 2008, p. 129.

sos no eran los mismos. Fue el demiurgo de la división en Irlanda y Chipre, se desentendió de ella en Palestina, y, cuando acababa su tiempo en el subcontinente, el imperialismo británico no estuvo a favor de la partición. Pero cuando Londres y Delhi decidieron que no podían evitarla, convirtieron lo que en principio era un golpe al amor propio colonial en una catástrofe. El motivo endógeno del desastre fue el ansia del Congreso Nacional Indio por hacerse con los beneficios que supondría una división instantánea. Pero el Congreso era una parte involucrada que al menos podía estar segura de que así lograría los intrumentos y accesorios de todo el poder. Su objetivo era despiadado, y en ese contexto, racional. Pero el Congreso no poseía los medios para lograrlo. Medios que Gran Bretaña conservaba, ya que todavía controlaba el único ejército y la única estructura burocrática en todo el Raj. ¿Qué la impulsó a infligir la partición a sus súbditos, de la noche a la mañana? La baratija de un título con el que salvar la cara: donde se leía Imperio, léase ahora Dominio. El espíritu de la transacción estaba perfectamente expresado en su conclusión. No habría responsabilidad británica por las consecuencias. Tras encender la mecha, Mountbatten entregó los edificios a sus nuevos propietarios, horas antes de que se derrumbaran tras la detonación; muy posiblemente se trate del acto más despreciable en los anales del Imperio.

En el caos posterior, el Congreso se centró en un objetivo principal. La herencia se haría efectiva la medianoche del 15 de agosto: el estatuto de sucesor del Raj, con su asiento en la ONU y el control de la capital y tres cuartos del territorio y población de la India británica. Pero lo crucial era que a esto se sumaba una parte aún mayor de su arsenal. Cayeron en sus manos catorce de veinte regimientos armados, cuarenta de cuarenta y ocho regimientos de artillería, y veintiuno de veintinueve regimientos de infantería, más la mayor parte de la fuerza aérea y la marina. De las 160.000 toneladas de material militar legalmente acordadas a Pakistán, no llegaron a su destino más de 23.000[37]. Quedaba la

[37] Stephen Cohen, *The Pakistan Army*, Berkeley, 1984, p. 7; Ian Talbot, *Pakistan: A Modern History*, Nueva York, 1988, p. 99.

cuestión de cómo debían distribuirse los dominios territoriales que habían quedado pendientes de atribución por la garantía de independencia simultánea, dos quintos del subcontinente, regidos por príncipes, sobre los que jurídicamente Gran Bretaña había ejercido meramente el papel de Estado protector. En teoría eran libres de elegir su futuro. En la práctica, si declinaban voluntariamente unirse a uno u otro de los dos nuevos Estados, ninguno de estos príncipes tendría los medios para resistir la anexión. La abrumadora mayoría –550 de 560– eran potentados hindúes que gobernaban poblaciones hindúes, y fueron rápidamente reclutados para India por Mountbatten, contando con la palabra de Patel y Menon de que su opulencia no se vería menoscabada por las nuevas autoridades. En los dos casos en los que el potentado era musulmán y la mayoría abrumadora de la población era hindú, el Congreso zanjó la cuestión por medio de la fuerza. En Junagadh, una península separada por mar de la región pakistaní de Sind, cuyo príncipe optó por la adhesión a Pakistán el 15 de agosto, el Congreso envió tropas sin otro propósito que asegurar el estado para India. Hyderabad, un estado mucho mayor, donde el nizam local –notoriamente ignorante– quería mantener su independencia, fue invadido y ocupado al año siguiente. Tras la partición, ambas acciones gozaron del apoyo de la mayoría de la población local, así que podrían defenderse en base al principio de autodeterminación.

En Cachemira se daba la situación opuesta. Allí, un gobernante hindú –que rivalizaba con el nizam en tiranía oscurantista– gobernaba despóticamente sobre una población que era abrumadoramente musulmana. Se trataba del mayor principado del subcontinente, que había sido vendido por la Compañía de las Indias Orientales a un aventurero dogra, en la década de 1840, cuyos descendientes presidieron un régimen sectario cuyos funcionarios y burócratas eran exclusivamente hindúes. Llegados a la década de 1920, se había instaurado la pena de muerte para los campesinos musulmanes –que, en su gran mayoría, vivían en la miseria más abyecta–, si mataban a una vaca. En esa década apareció la primera organización política en este estado –sin que sea sorprendente, se trataba de una «Conferencia Musulmana»–, en-

cabezada por un profesor local, Shaikh Abdullah. En unos pocos años se rebautizaría como «Conferencia Nacional», y hacia 1944 adoptaría un programa social a la izquierda tanto del Congreso como de la Liga Musulmana, redactado por los comunistas dentro del propio partido; este contemplaba la independencia de Cachemira, y la imaginaba como una suerte de Suiza asiática. Su posición, sin embargo, se vio debilitada primero por la colaboración con el régimen del maharajá en apoyo al esfuerzo bélico británico, y, después, por un infructuoso intento de redimirse haciendo campaña por su derrocamiento, que en 1946 llevó a Abdullah a la cárcel. En la parte sur del estado, Jammu, donde la mayoría musulmana no era tan grande, y una notable población dogra constituía la espina dorsal del dominio hindú, las tensiones intercomunales habían mantenido durante cierto tiempo un impulso separatista, reviviendo la bandera de la Conferencia Musulmana por encima de aquella de la Conferencia Nacional.

En la partición, el maharajá, en un intento por conservar su autocracia, no se decantó ni por India ni Pakistán. Su reino era un 77 por 100 musulmán, pero la propia Cachemira era musulmana en un 92 por 100, y compartía frontera con Pakistán pero ninguna con India. Si la religión y la geografía debían determinar su adscripción, no había ambigüedad posible sobre por qué lado decidirse. Sin embargo, nunca había ocupado una posición significativa en la visión política de Jinnah. Las «seis provincias» que hacia el final de la guerra este exigía para Pakistán incluían a Assam, con una gran mayoría hindú, pero no Cachemira. La extraordinaria ineptitud de su manejo una vez que llegó la partición fue el fruto de limitaciones que venían de mucho antes. Jinnah era por encima de todo abogado, mucho más que cualquier otro líder del Congreso; estaba más comprometido con avanzar mediante métodos constitucionales, y durante la guerra estuvo –por razones tácticas– mucho más cercano a los británicos, que no podían permitirse interferir con gobernantes locales que hubieran mostrado su lealtad al Raj. Hasta entonces el propio Congreso había hecho pocos intentos por construir organizaciones de masas en los principados; la Liga Musulmana, ninguno. En 1947 un legalismo inflexible pareció impulsar a Jinnah

al ingenuo cálculo de que el derecho del nizam a conservar la región interior de Hyderabad, en medio del Decán, podía verse comprometido si se desafiaba el derecho del maharajá a disponer de Cachemira; como si hubiera una posibilidad real de que la primera no fuera absorbida por India, independientemente de los detalles jurídicos. La formación cultural también desempeñó su papel. Históricamente Jinnah era un producto de Bombay, y su principal núcleo de seguidores estaba en las llanuras centrales de las Provincias Unidas; su familiaridad con el noroeste del subcontinente era distante y débil. El islam no era un puente fiable. Abdullah, un pío musulmán que se enorgullecía de su sabiduría coránica, consideraba a Jinnah poco más que un ateo, mientras que, según el informe de una delegación de la Liga Musulmana enviada a Cachemira, las prácticas religiosas de la zona eran tan heterodoxas que a sus habitantes se les podría considerar prácticamente paganos[38]. A medida que la realidad de Pakistán se aproximaba, la mente de Jinnah estaba en otro lugar.

En el caso de Nehru, era lo contrario. Aunque él mismo hubiese nacido y crecido en las Provincias Unidas, sus ancestros provenían de la elite hindú de Cachemira: si no fuera por esta mínima conexión sentimental, de otro modo habría tenido poco contacto con la región. Su primera visita fue para una cacería, cuando rondaba los treinta años, y no volvió a la región hasta 1940. Pero cuando lo hizo, conmemoró la experiencia en un sexualizado borbotón de ditirambos que avergonzarían a la peor postal turística. «Paseé como alguien poseído y borracho de belleza, y su intoxicación colmó mi mente», afirmaba. «Como una mujer supremamente hermosa, cuya belleza es casi impersonal y más allá del deseo humano; tal es Cachemira en toda su belleza femenina de río y valle, de lagos y graciosos árboles… a veces su encanto era abrumador y casi sentía desfallecer. Cuando la miraba, parecía como un sueño, irreal, como las esperanzas y deseos

---

[38] Alastair Lamb, *Incomplete Partition: The Genesis of the Kashmir Dispute, 1947-1948*, Hertingfordbury, 1997, p. 98; Ian Copland, «The Abdullah Factor: Kashmiri Muslims and the Crisis of 1947», en D. A. Low (ed.), *The Political Inheritance of Pakistan*, Nueva York, 1991, p. 223.

que nos llenan y pocas veces encuentran satisfacción. Era como el rostro de alguien amado que uno ve en sueños, y se desvanece al despertar». Felizmente, no ocurrió tal cosa. Sus estrofas concluían así: «Cachemira entona su llamado, que es más fuerte que nunca; susurra a los oídos su magia de fantasía, y su recuerdo perturba la mente. ¿Cómo pueden aquellos que han caído bajo su hechizo liberarse de este encantamiento?»[39].

Buena pregunta. Sin embargo, junto a tales fantasías, había consideraciones más materiales. Para el Congreso, como para los planificadores militares británicos tras la guerra, Cachemira era un reducto estratégico que controlaba los accesos a Asia Central. Todavía más crucial, sin embargo, era su importancia como tesoro ideológico. Si quedaba adjudicada a India, certificaría que el Congreso había construido, como siempre prometió, un Estado secular en el que una provincia musulmana podría tener un lugar propio entre provincias hindúes, a diferencia del Estado confesional de Pakistán, que tan gratuitamente había destruido la unidad natural del subcontinente. Nehru, para quien el futuro de la región tenía una «íntima significación personal», no guardó en secreto la intensidad de sus sentimientos ante Mountbatten; se derrumbó en presencia de Patel, y, llorando, afirmó que para él Cachemira significaba más que cualquier otra cosa, para acabar confesando a Edwina Mountbatten que «Cachemira me afecta de un modo peculiar; como la música a veces, o la compañía de una persona amada»[40]. Más tarde, simplemente gritará «Quiero Cachemira». En junio ya había entregado a Mountbatten un memorándum en el que explicaba que su adhesión a India sería el «curso normal y obvio» tras la partición, y que sería «absurdo pensar que Pakistán creará problemas si esto ocurre»[41].

Los problemas vinieron de la propia Cachemira. En poco tiempo, la violencia comunal que había estallado a raíz de la par-

---

39 Nehru, *The Unity of India*, cit., pp. 223, 240.

40 *TOP*, vol. XII, Londres, 1983, § 302, p. 450: 1 de agosto, 1947; Philip Ziegler, *Mountbatten: The Official Biography*, Londres, 1985, p. 445.

41 *TOP*, vol. XI, Londres, 1982, § 229, p. 448. El documento fue enviado el 17 de junio de 1947.

tición de Punyab se contagiaba ahora a Jammu. Ahí la limpieza étnica dogra tuvo por resultado la expulsión de musulmanes, y a continuación, un alzamiento musulmán a gran escala contra el control hindú, en la frontera occidental de Poonch. En el Valle de Cachemira, donde se había ido acumulando en secreto armamento indio, apareció un batallón proveniente de Patiala. Finalmente, enardecidos por las noticias que llegaban sobre las masacres de musulmanes en Punyab y Provincias Unidas, y apoyados clandestinamente por Pakistán –acaso caprichosa e incompetentemente, sin armas pesadas o una comandancia regular–, los pastunes se desplazaron hacia el sur, desde la Frontera Noroeste hacia Srinagar, en el corazón del Valle, matando y saqueando por el camino, mientras el maharajá huía a Jammu[42]. Una vez que los combatientes pastunes estuvieron a las puertas de Srinagar, sin embargo, no había tiempo que perder si India quería asegurar la provincia, así que Delhi aceleró su despliegue. Mountbatten era ahora gobernador general de la India independiente, cuyo ejército –como el de Pakistán– estaba bajo la comandancia de generales británicos. Muy consciente de la importancia de Cachemira para Nehru, Mountbatten había sido informado por Menon el 17 de julio de 1947 –diez días después de que llegara Radcliffe para trazar las fronteras de la partición–, de que si India quería tener acceso a ella, necesitaba el paso a través del distrito de Gurdaspur en Punyab, la única ruta terrestre desde Delhi hasta Srinagar. Aunque tenía una mayoría musulmana, Radcliffe se la entregó puntualmente a India. Nunca hubo ninguna duda de dónde estaban las simpatías de Mountbatten[43].

---

[42] Para un informe de primera mano de la implicación pakistaní, escrito por uno de los oficiales responsables, véase Akbar Khan (exteniente general), *Raiders in Kashmir*, Karachi, 1970, *passim*, y la documentación en Victoria Schofield, *Kashmir in the Crossfire*, Londres, 1996, pp. 141-144; para la masacre y expulsión de musulmanes de Jammu, véase Ian Stephens (antiguo editor de *The Statesman* en Calcuta), *Pakistan*, Londres, 1963, p. 200, y Joseph Korbel (excomisionado de la ONU), *Danger in Kashmir*, Princeton, 1954, p. 92.

[43] Señalando claramente el contraste con Hyderabad, que estaba rodeada por territorio indio, Menon explicó que Cachemira «no está en el seno de Pakistán, y puede reclamar una salida a India, especialmente si una

Pero todavía faltaba la cobertura legal para la intervención militar india, y Menon la facilitó el 26 de octubre, con una declaración falsificada de acceso a India, supuestamente firmada y enviada por el maharajá desde Srinagar, cuando de hecho todavía estaba en Delhi (se trata de un documento recientemente «descubierto», en el que el Estado indio basa su reclamación sobre Cachemira, pero que fue incapaz de recuperar durante medio siglo). En realidad el maharajá, que presa del pánico se había fugado a Jammu y no estaba en posición de declinar la protección de Delhi, estaba más que dispuesto a firmar sobre la línea de puntos, pero la dirección del Congreso, temiendo que Srinagar cayera, no podía esperar a que se cumpliera esta formalidad[44]. Patel envió tropas aerotransportadas, y con sus comandantes británicos y Mountbatten supervisando las operaciones, el ejército indio rápidamente se hizo con la mayor parte de Cachemira[45]. Cuando Jinnah reaccionó –tarde– con un intento de

---

porción del distrito de Gurdaspur se asigna al Punyab Oriental»: *TOP*, vol. XII, § 151, pp. 213-214 – 17 de julio de 1947. Dos semanas después, Mountbatten repetía al nabab de Bhopal y al maharajá de Mysore que «Cachemira está colocado geográficamente de tal modo que podría unirse a cualquiera de los dominios, siempre que la Comisión de Fronteras colocara parte del distrito de Gurdaspur en Punyab Oriental»: *TOP*, vol. XII, § 335, p. 509 – 4 de agosto de 1947.

[44] El meticuloso análisis de estos acontecimientos por parte de Alastair Lamb no ha sido cuestionado: *Incomplete Partition*, cit., pp. 114-178.

[45] Stephens, invitado a cenar junto a Mountbatten y su mujer la noche del 26 de octubre, señaló después: «Me chocó la unilateralidad de su postura sobre estas cuestiones. Parecían haberse vuelto completamente prohindúes. La atmósfera en casa del gobernador, aquella noche, era casi bélica. Pakistán, la Liga Musulmana y el señor Jinnah eran el enemigo. Este movimiento tribal en Cachemira era un disparate criminal. Y seguramente había sido bien orquestada. El señor Jinnah, me aseguró lord Mountbatten, estaba esperando en Abbottabad, listo para entrar triunfalmente en Srinagar si tenía éxito. Era pura maldad. Por contraste, la política de India hacia Cachemira, y en general para con los principados, había sido impecable. Tras la cena, lord Mountbatten me llevó aparte; como editor de un importante periódico, debía conocer todos los hechos. A causa del ataque pastún, la adhesión formal a India del maharajá estaba siendo formalizada. De someterse a plebiscito, este gran estado, cuyos habitantes eran principalmente musulmanes, se perdería legalmente e iría a parar a manos de Jinnah. Por parte de los pakistaníes, aceptar la adhesión de Junagadh había sido una locura. Se enviarían

respuesta militar, el comandante en jefe en Delhi, Claude Auchinleck, voló para informar a su homólogo en Karachi, el general Frank Messervy, de que si el ejército pakistaní realizaba cualquier movimiento hacia Cachemira, que se había adherido legalmente a India, todos los oficiales británicos tendrían que dimitir, decapitando su estructura de mando. Jinnah desistió. El Valle se entregó a India en bandeja británica.

Sin embargo, resultaba demasiado obvio que una provincia con una mayoría abrumadoramente musulmana había sido anexionada por la fuerza y –como quedaría claro en su momento–, mediante fraude. Incluso el gobierno laborista en Londres, bastante bien predispuesto hacia el Congreso, expresó incomodidad ante la conclusión: Attlee lo consideró un «asunto turbio». Había problemas también en la ONU. El instrumento de adhesión, con la fecha falsificada, que justificaba la anexión india de Cachemira, y que tras producirse esta nunca pudo encontrarse, era algo vergonzoso. Y desde entonces los apologetas sólo han empeorado la situación, encubriéndolo con cuentos pueriles que presentan a Menon, en la fecha correcta, agitando el documento victoriosamente en presencia de Manekshaw –el general que un cuarto de siglo después quiso que India acabara completamente con Pakistán– con un grito triunfante: «Sam, lo tenemos». Como si el destino de cinco millones de personas fuera un billete de

---

inmediatamente tropas indias a Cachemira; ya se habían hecho los preparativos. Era el único modo de salvar a Srinagar y que no la saquearan tribus salvajes». Stephens, tras señalar que Mountbatten «apostó manifiestamente por acorralar a *The Statesman* para que le diera su apoyo total», escribe: «Yo estaba alucinado», pues «parecía ultrajar todo el concepto de dividir el subcontinente en áreas de mayoría hindú y mayoría musulmana: la base del Plan del 3 de junio. A elección de un maharajá hindú, pero con el apoyo de un gobernador general británico, tres millones de musulmanes, en una región que, de crearse, siempre se había considerado vital para Pakistán, iban a ser legalmente convertidos en ciudadanos indios. Apenas intervine, excepto para expresar mis dudas acerca de si un plebiscito sería factible pronto». Cuando Stephens publicó un editorial el 28 de octubre, en el que expresaba sus preocupaciones sobre la operación, fue convocado a las pocas horas por un furioso Mountbatten, y «durante la siguiente entrevista *The Statesman* de hecho fue amenazado de muerte, de parte del gabinete indio, si no adoptaba una línea más proindia»: *The Horned Moon*, Londres, 1953, pp. 109-110, 114.

lotería[46]. Pero el asentimiento *ex post facto* del maharajá –él mismo sumariamente apartado del camino una vez que la provincia estaba en manos de Delhi– no era mejor defensa, puesto que, como era conocido, India había negado la decisión principesca en favor de la preferencia popular, y había tomado Junagadh y Hyderabad. Quedaba, sin embargo, una tercera afirmación: que en Cachemira la voluntad popular, encarnada en la Conferencia Nacional de Abdullah, quería la integración en India. Había pocos motivos para dudar de que Nehru, creyendo que Abdullah era un alma gemela política, se convenció de esto. Desde luego, Abdullah había seguido los pasos del maharajá, aprobando la adhesión a India, así que una vez apartado este último, Delhi lo colocó como primer ministro de Cachemira.

Pero la elección de un líder –que acabó siendo temporal– y el sentimiento de un pueblo no eran lo mismo. Abdullah era un político popular en el Valle de Cachemira, entonces y después, pero nunca fue un líder sin oposición. Su Conferencia Nacional afrontó una dura competencia por parte de la Conferencia Musulmana, que era una escisión, y ningún partido tenía una organización de masas comparable a los camisas rojas de Badshah Khan, que habían dominado la Frontera Noroeste desde comienzos de los años treinta. Pero a la hora de la verdad, en un plebiscito, la identidad religiosa había dominado sobre la fidelidad política, y la región votó por Pakistán. Las cartas con las que contaba Abdullah eran peores que la de Badshah. Que Delhi se dio cuenta rápidamente de esto está claro a partir de lo que siguió. Creyendo que podría contar con un voto favorable, India

[46] Prem Shankar Jha, *The Origins of a Dispute: Kashmir, 1947*, Nueva Delhi, 2003, p 71. Incluso un defensor tan acérrimo de Nueva Delhi como Srinath Raghavan, exoficial del ejército indio y autor de un libro que es un largo himno a la sagacidad estratégica de Nehru, se ha visto obligado a descartar este relato, al quejarse de que la cuestión de la autenticidad del instrumento de adhesión ha «resultado en una literatura fuera de toda proporción respecto a la importancia del tema», y lo ha enterrado en una nota al pie: *War and Peace in Modern India*, Londres, 2010, p 108. Para Manekshaw en 1971, véase la explicación de Indira Gandhi a Tariq Ali, *The Duel: Pakistan on the Flight Path of American Power*, Nueva York, 2008, p. 200.

prometió oficialmente un referéndum para mostrar que los cachemires se habían alineado con ella por propia voluntad, no simplemente por el capricho de quien les gobernaba. Los informes de inteligencia pronto desengañaron a los líderes del Congreso. En el verano de 1949, tras un recorrido por territorio controlado por India, uno de estos líderes informó de que era «una locura de verano creer que podemos ganar un plebiscito». Otro año después, Patel escribía a Nehru: «Parece que tanto la Conferencia Nacional como Sheikh Sahib [Abdullah] están perdiendo su control sobre el pueblo del Valle, y en cierto modo se están haciendo impopulares… En tales circunstancias, estoy de acuerdo contigo en que un plebiscito es irreal»[47]. Tres años después, la intrumentalización que se había hecho de Abdullah no daba para más, y se le despachó encarcelándole por conspirar contra el Estado. El referéndum nunca se celebró.

El acto de clausura de la partición fue una conquista militar de estampa familiar: una expansión territorial por la fuerza de las armas, en nombre de la integración nacional. Desde el punto de vista de la plana mayor del Congreso, o de los manuales de cabecera del nacionalismo, no había nada que fuera incoherente. Pero, cabe preguntarse, ¿qué ocurrió con Gandhi? Sus principios de no violencia y armonía entre religiones, ¿le distanciaron de la conquista de Cachemira? Nada de eso. «¿Cuál es la razón de nuestra lucha en Cachemira? Me parece algo propio de bárbaros que los guerreros tribales hayan atacado Cachemira; teníamos que enviar un ejército para combatirlos», afirmó durante una sesión de rezo. «El hecho es que Pakistán ha invadido Cachemira. Se han enviado unidades del ejército indio a Cachemira, pero no para invadir Cachemira». ¿Y si estallaba la guerra entre los dos nuevos Estados? «¿Si imagino que varias decenas de millones de musulmanes en India serán leales a India y lucharán contra Pakistán? Es fácil plantear tales preguntas pero difícil responderlas… Si te traicionan después, puedes fusilarles. Puedes fusilar a uno o dos, o a determinado número *(sic)*. No todo el

[47] Durga Das (ed.), *Patel's Correspondence*, vol. I, Ahmedabad, 1971, pp. 286, 317.

mundo será desleal». ¿Qué ocurre con la propia provincia? «¿A quién pertenece Cachemira? Ahora mismo diré que pertenece al maharajá porque el maharajá todavía existe. Para el gobierno, el maharajá todavía es el legítimo gobernante. Desde luego, si el maharajá es un hombre malvado, si no hace nada por la gente, creo que el gobierno debe derrocarlo. Pero hasta ahora no ha surgido tal eventualidad». ¿Abdullah? «No tengo la más ligera duda de que si mostramos una mínima muestra de desatención para con Cachemira, Hyderabad y Junagadh van a sufrir el mismo destino. Sheikh Abdullah es un hombre valiente. Pero uno se pregunta si al final no cometerá una traición». Palabras proféticas. ¿Y respecto a quienes finalmente encarcelarían al traidor? «El gobierno está compuesto de patriotas y ninguno hará nada que esté en conflicto con los intereses del país»[48].

Entre las filas de tales patriotas, ninguno mostró menos descuido que Sardar Patel, ministro de Interior. En un «maravilloso y profundamente emotivo discurso ante oficiales y miembros de la Real Fuerza Aérea India, el 1 de octubre de 1948», según lo describe una edición conmemorativa de sus escritos, Patel afirmó: «Mientras que la gente habla de nuestro fracaso a la hora de seguir las enseñanzas de Gandhi, quiero daros un ejemplo que recuerdo de las conversaciones con él. Cuando Srinagar estaba en estado crítico, cuando queríamos colocar a nuestro ejército en Srinagar y a la fuerza aérea se le ordenó transportar rápidamente al ejército y sus materiales, lo hicieron con fantástica velocidad; y si hubieran llegado veinticuatro horas tarde, habríamos perdido la partida. *Esta es tu obra*, *que está escrita en letras doradas en la historia de la libertad.* Estamos orgullosos de ti. Pero lo que Gandhi me dijo fue: "Me siento orgulloso cuando oigo el ruido de esos aviones. Hubo un tiempo en que me sentía muy triste y abatido cuando lo escuchaba. Pero cuando comenzó esta operación en Cachemira, comencé a sentirme orgulloso de ellos y

[48] *CWMG*, vol. 90, p. 267: 20 de diciembre de 1947; p. 298: 5 de diciembre de 1947; p. 346: 2 de enero de 1948; p. 460: 20 de enero de 1948; p. 514: 28 de enero de 1948; p. 529: 29 de enero de 1948 [vol. 98, pp. 85, 113, 160, 275, 322, 336.]

de cada avión que viaja con materiales, armas, munición y equipación del ejército”» (cursivas en el original)[49].

El propio Patel, que aseguraba que «lo que la naturaleza y Dios han querido que fuera uno, de ningún modo puede dividirse en dos para toda la eternidad», tenía objetivos mayores en mente, según estos eran recordados por un admirado mariscal del Ejército del Aire británico que sirvió con él: «si todas las decisiones dependieran de mí, creo que estaría a favor de extender este pequeño asunto de Cachemira a una guerra a gran escala con Pakistán… Superémoslo de una vez por todas y afiancémonos como un continente unido»[50]. El Congreso Nacional Indio había aceptado la partición como el precio a pagar por un Estado fuerte y centralizado en el que pudiera asegurarse un monopolio de poder, pero en las mentes de sus máximos dirigentes, se trataba de una concesión temporal. La resolución del Congreso, fechada el 5 de junio de 1947, que formalmente aceptaba una partición, dejaba su posición muy clara. «La geografía, las montañas y el mar dieron forma a India tal y como es, y ninguna acción humana puede cambiar o interponerse en su destino final» –mucho menos toda «la falsa doctrina de las dos naciones»[51]–. Mountbatten había pergeñado una partición categórica con el mismo fin en mente, añadiendo explícitamente que esto «daría a Pakistán más posibilidades de fracasar en virtud de sus deméritos», y ello en interés de India, porque un «Pakistán seccionado, de concederse ahora, estaría destinado a retornar más tarde»[52]. En septiembre, Auchinleck informaba así a Londres: «El actual gabinete indio está implacablemente determinado a hacer todo lo que esté en su mano para impedir el establecimiento del Dominio de Pakistán sobre una base sólida»[53]. Nehru,

---

49 *Sardar Patel: In Tune with The Millions*, G. M. Nandurkar (ed.), vol. II, Ahmedabad, 1975, p. 318.

50 Sucheta Mahajan, *Independence and Partition: The Erosion of Colonial Power in India*, Nueva Delhi, 2000, p. 342; B. Krishna, *Sardar Vallabhbhai Patel: India’s Iron Man*, Nueva Delhi, 1996, p. 397.

51 Victoria Schofield, *Kashmir in the Crossfire*, Londres, 1996, p. 131.

52 *TOP*, X, § 147, p. 251 y ss.: 15 de abril y 10 de mayo de 1947.

53 John Connell, *Auchinleck*, Londres, 1959, pp. 920-921.

que durante décadas había negado que hubiera posibilidad alguna de un Estado musulmán independiente en el subcontinente, expresó en varias ocasiones su confianza en que Pakistán era hasta tal punto una estructura desvencijada –llegados a octubre, para él era «ya un Estado inestable»– que no tenía posibilidad de sobrevivir[54]. Los autoengaños del nacionalismo del Congreso, reformulado por Gandhi para la especificidad hindú, se resistían a morir.

Sólo había lucidez fuera del Congreso. Predeciblemente, de aquellos que continuarían construyendo el Estado indio, Ambedkar era el único lo suficientemente perspicaz como para ver que la autodeterminación no podría negársele a los musulmanes si estos la querían, y el único capaz de proponer una solución racional. En 1944, en un momento en que la idea misma de autodeterminación era tabú para el Congreso, y todavía era poco más que un vago eslogan en la propia Liga Musulmana, Ambedkar publicó la única obra seria sobre la cuestión que determinaría el resultado de la lucha por la independencia. *Pakistán o la partición de India*, cuyas referencias iban desde Renan hasta Acton o Carson, desde Canadá hasta Irlanda o Suiza, permanece como una devastadora acusación contra la pobreza intelectual del Congreso y sus líderes[55]. Crítico de la introversión musulmana, preocupado por lo que V. D. Savarkar expresaba en su *Hindutva*, despectivo respecto a los mitos de concordia religiosa, Ambedkar no defendió la separación de las dos comunidades, sino que propuso celebrar referendos para determinar la preferencia popular, y en el caso de que los musulmanes insistieran en ello, esbozó las fronteras que pensó que se derivarían del proceso. Tras la partición, reivindica-

---

[54] *Selected Works of Jawaharlal Nehru* (ed. S. Gopal), *Second Series*, cit., vol. 4, pp. 270-271. En palabras que repiten con exactitud la expresión de Mountbatten para dejar claro que estaban plenamente de acuerdo: «Esperábamos que la partición fuera temporal, que Pakistán estaría obligado a volver con nosotros»: Leonard Mosley, *The Last Days of the British Raj*, Londres, 1961, p. 248.

[55] Una primera versión más corta de esta obra apareció como *Thoughts on Pakistan* a finales de 1940, en respuesta a la resolución adoptada por la Liga Musulmana en Lahore.

ría la división de Cachemira para permitir que su zona de mayoría musulmana, incluyendo el Valle, se uniera a Pakistán.

El factor que determinaba la sensatez de Ambedkar estaba en que había roto con el hinduismo. La razón de la obstinación de Nehru estaba en que él no lo había hecho. Cuando en el verano de 1945, un emisario del Partido Comunista –la otra fuerza en el subcontinente que entendía algo de los principios de autodeterminación– apeló a Nehru para que aceptara la perspectiva de Pakistán, se le dijo que era imposible, dada la fuerza de la opinión hindú en el Congreso[56]. Tres años después, Nehru mostraría lo que ese apego significaba. Cuando el ejército indio tomó Hyderabad, estallaron pogromos masivos de hindúes contra población musulmana, ayudados e incitados por sus soldados. Al saber de ellos, el representante musulmán del Congreso en Delhi, Maulana Azad, a la sazón ministro de Educación, convenció a Nehru de que enviara un equipo a investigar. Este equipo informó de que, tras el ataque indio, y en una estimación conservadora, entre veintisiete y cuarenta mil musulmanes habían sido asesinados en unas pocas semanas[57]. Esta fue la mayor masacre en la historia de la Unión India, que empequeñecía los asesinatos perpetrados por los saqueadores pastunes en su avance hacia Srinagar; asesinatos que India ha utilizado desde entonces como el *casus belli* para su anexión de Cachemira.

---

[56] Benjamin Zachariah, *Nehru*, Londres, 2004, p. 123; breve pero en general agudo, este debut de un joven investigador ahora es, quizá, el mejor estudio crítico de la materia. Entre la primera y segunda edición de la obra de Ambedkar, el Partido Comunista de India dio el paso con una posición clara sobre la legitimidad –diferenciándola de la deseabilidad– de la exigencia pakistaní, y más en general del derecho de autodeterminación en el subcontinente, con la publicación del libro de Gangadhar Adhikari *Pakistan and National Unity* en 1942, para lo cual, véase *Remembering Dr Gangadhar Adhikari: Selections from his Writings*, Parte II, Nueva Delhi, 2000, pp. 12-50.

[57] Véase Omar Khalidi (ed.), *Hyderabad: After The Fall*, Wichita, 1988, pp. 95-99; y A. G. Noorani, «Of a Massacre Untold», *Frontline*, 3 de marzo de 2001. Ambos autores adjuntan partes del Informe Sundarlal original. Noorani escribe sobre los pogromos: «Esta es una verdad que apenas ningún indio se ha dignado a admitir hasta hoy» –*atreverse* sería quizá el verbo más apropiado.

¿Qué acción emprendió Nehru, que al proclamar la victoria en Hyderabad había anunciado que «ningún accidente comunal» había arruinado el triunfo indio? Suprimió el informe y, a instancias de Patel, canceló el nombramiento de uno de sus autores como embajador en Oriente Medio. No podía permitirse ni una palabra sobre los pogromos, en los que sus propias tropas habían tomado parte, y de manera entusiasta. Veinte años después, cuando salieron finalmente a la luz noticias del informe, su hija prohibió cualquier publicación del documento como injurioso para «los intereses nacionales», fiel a la definición que su padre dio de ellos. ¿No había dicho él que «el Congreso es el país y el país es el Congreso»? Al final, este fue el modo en que se completaron las fronteras de la India contemporánea.

La lucha por independizarse del Raj británico, como cualquier gran movimiento anticolonial, se nutrió de energías humanas profundas e impresionantes –gran valentía, una organización entregada, sacrificio desinteresado, imaginación política y moral–. Contemplada históricamente, nunca hubo ninguna duda de que daría fin al dominio imperial de Gran Bretaña, siguiendo lo que en definitiva era el destino común de todas las colonias europeas tras la Segunda Guerra Mundial. India no iba por delante de otras posesiones británicas en el avance hacia la independencia. Ceilán obtuvo el sufragio universal en 1931, y Birmania su propio primer ministro en 1937. En los imperios holandés y francés, Indonesia y Vietnam declararon la independencia dos años antes de que lo hiciera India, superando el asalto militar de tropas gurjas y punyabíes, destinadas ahí por Mountbatten en un gesto de solidaridad imperial. Como escenario de conflicto, el subcontinente estaba en una escala geográfica y demográfica diferente. Pero estas dimensiones épicas también explican por qué la transferencia de poder, cuando llegó, fue tan diferente del calvario en Indonesia y Vietnam. En las Indias Orientales holandesas, la proporción de colonos a nativos era de 1 entre 200; en Vietnam 1 entre 475. En el Raj era de 1 entre 3.650[58]. Los britá-

58 Robin Jeffrey, «Introduction: The Setting for Independence», en Jeffrey (ed.), *Asia – The Winning of Independence*, Londres, 1981, p. 5.

nicos no tenían esperanzas de mantener su presencia tras 1945, mientras que franceses y holandeses sí lucharon por mantenerla.

Pero, si la independencia del subcontinente era inevitable, ¿lo era también su división? Aproximadamente un siglo después, la lucha contra el Raj ha generado una amplia literatura, dentro de India y más allá de ella. Pero sorprende lo poco que se aborda esta cuestión frontalmente, o siquiera honestamente. La cuestión principal planteada por la historia moderna de la región todavía debe recibir un tratamiento analítico acorde. Políticamente queda demasiado en juego, en cualquiera de las posibles respuestas. En India, la versión nacionalista típica es que la política británica de dividir y vencer fue la responsable de quebrar el movimiento nacional y precipitar la partición. Históricamente, el poder británico se había apoyado siempre en las divisiones del subcontinente, pero en el siglo XIX los antagonismos confesionales entre comunidades hindúes y musulmanas no fueron un instrumento primario de control porque, de utilizarlo, se corría el riesgo de crear bloques demasiado amplios de identidad religiosa, frente a la más cómoda fragmentación en unidades políticas, étnicas y lingüísticas. El Raj prefería subdivisiones más seguras. Cuando surgió un nacionalismo moderno entre los hindúes, los británicos rápidamente lo acompasaron con una reacción musulmana, garantizando electorados separados. Pero después de ello, ningún virrey agitó deliberadamente las tensiones religiosas. Para el imperialismo británico, el equilibrio ideal estaba más bien en Punyab, la niña de sus ojos: una unidad interconfesional alrededor de una fuerte identidad regional, leal al Raj, contra el cual ni el Congreso ni la Liga Musulmana hicieron avance alguno en los años de entreguerras[59]. Durante la Segunda Guerra Mundial, cuando el Congreso se posicionó contra la participación en el conflicto, la Liga se vio favorecida. Pero una vez que la guerra hubo acabado, Gran Bretaña intentó preservar la unidad del subcontinente como su creación histórica, y cuando no pudo, viró hacia el Congreso mucho más violentamente de lo que nunca había hecho con la Liga. La popular concepción en

---

[59] Véase Ian Talbot, *Punjab and the Raj*, Nueva Delhi, 1988, pp. 80-141.

India, que culpa de la creación de Pakistán a un complot británico, es una leyenda.

Si el Raj puede descartarse como causa eficiente de la partición, retornamos al famoso comentario de un veterano de la No Cooperación en la Round Table Conference de 1931: «Dividimos y vosotros vencéis [gobernáis]». Los impulsos últimos de la división fueron indígenas, no imperiales. ¿Cómo se distribuyeron? La visión oficial en Delhi, compartida por todo el espectro político, siempre ha sido que fue la ambición personal de Jinnah la que desencadenó el separatismo musulmán. Este habría destruido la unidad de la lucha nacional por la liberación y estropeado lo que de otro modo habría sido su culminación natural en un único Estado ecuménico, que coincidiría con las fronteras del Raj y llevaría el orgulloso nombre de India. Como la mayor parte de los políticos, Jinnah era ciertamente ambicioso. Pero también fue un temprano arquitecto de la unidad hindú-musulmana; contaba con poco apoyo de masas al final de los años treinta; e incluso cuando adquirió una base mayor, probablemente apuntaba a una confederación, más que a la separación completa. La división en la lucha por la independencia, cuando llegó, fue confesional, pero no fue Jinnah quien injertó la religión en el vocabulario e imaginería del movimiento nacional; fue Gandhi. Que no lo hiciera con espíritu sectario, que llamara a los musulmanes a defender al califa con el mismo aliento que animaba a los hindúes a restaurar la edad dorada de Rama, de poco sirvió una vez que tiró por la borda la movilización contra los británicos, sin consideración por sus aliados en la lucha común. La No Cooperación murió como campaña para desahuciar al Raj. Pervivió como una efímera descripción de las relaciones políticas entre las dos comunidades que una vez había mantenido unidas. Lo que quedó fue la transformación que Gandhi operó sobre el Congreso, que pasó de ser una elite a una organización de masas, añadiendo a su atractivo un imaginario hindú. Inequívocamente, aquí estaba el origen del proceso político que finalmente llevaría a la partición.

Para mediados de los años treinta, el Congreso se acercaba a ser un partido monolíticamente hindú; sólo el 3 por 100 de su

afiliación era musulmana. En privado, sus líderes más perspicaces lo sabían bien. Públicamente, el partido afirmaba representar a toda la nación, independientemente de su opción religiosa. La realidad era que hacia el final del decenio contaba con la lealtad de una abrumadora mayoría del electorado hindú, pero tenía un apoyo musulmán mínimo. Puesto que los hindúes abarcaban dos tercios de la población, ya estaba claro que unas elecciones libres, ya fuera con el mismo censo o con uno universal, entregarían al Congreso el control absoluto de cualquier legislatura futura en el conjunto de India. El sentido común indicaba que, desde tal posición de fortaleza, sería necesario hacer toda concesión posible para asegurar que el cuarto de la población que era musulmana no se sintiera una minoría permanentemente impotente –y potencialmente vulnerable–. Ignorando todo dictado de prudencia y realismo, el Congreso hizo lo contrario. En cada coyuntura crítica, se negó a todo acuerdo que diluyera el poder al que pudiera aspirar. En 1928, tras haber persuadido inicialmente al Congreso para que aceptara la adjudicación de un tercio de escaños a candidatos musulmanes en una legislatura nacional, el informe de Motilal Nehru lo reducía a un cuarto, y se desactivó a Jinnah por intentar revertir el acuerdo original. En 1937, se rechazó un gobierno en coalición para las Provincias Unidas, respondiéndole a la Liga Musulmana que se disolviera dentro del Congreso. En 1942 se rechazó el intento de negociación de la Misión Cripps, porque su propuesta daba libertad a las diversas unidades constituyentes para elegir si unirse o no a una futura unión india. En 1947, Jawaharlal Nehru dio la puntilla al plan del gabinete de Attlee, que proyectaba una confederación, por dar demasiado margen a áreas en las que la Liga Musulmana tendría un predominio excesivo. La demostración de ceguera era constante.

Detrás de esta ceguera había una mezcla fatal de arquitectura electoral, una equivocada lectura social, y una mitología historiográfica. Hasta el final de la Segunda Guerra Mundial, Nehru creyó que la Liga Musulmana era una banda reaccionaria de grandes terratenientes sin base popular significativa y que podía descartarse como fuerza política de importancia, ante el gran

apoyo electoral que disfrutaba el Congreso. Había verdad en la comparación, pero también autoengaño. Incluso en la cima de su triunfo en 1937, el Congreso Nacional Indio no controlaba una parte significativa del electorado musulmán, mientras que la Liga pronto remediaría su debilidad. Pero la arrogancia del éxito fue tal que Nehru pudo declarar que «Cuando yo hablo, no lo hago como individuo, sino que hablo con la autoridad de cientos de millones de indios», y afirmar también que «difícilmente hay una organización nacional en el mundo que pueda rivalizar con el Congreso»[60]. Una embriaguez de esta dimensiones se vio agravada por lo que hasta hoy sigue siendo el legado más dañino del dominio colonial, más allá del azuzamiento de los enfrentamientos comunales: la introducción de sistemas electorales *first-past-the-post* o de escrutinio mayoritario uninominal, convirtiendo la pluralidad en una representación monopolística en el ámbito de las circunscripciones[61]. Lo era, en parte porque incluso los británicos se dieron cuenta de los peligros de esta práctica, y en India garantizaron electorados separados como una salvaguarda limitada para las minorías musulmanas. Pero el efecto del sistema sería inflar aún más la victoria del Congreso en las urnas, muy por encima de su apoyo real, y magnificando la sensación, ya de por sí abrumadora, de su dominio.

Finalmente, y de manera más fundamental, la ideología y la percepción de sí mismo del Congreso descansaban sobre un conjunto de mitos históricos que le impedían adoptar cualquier evaluación sosegada de los problemas políticos que afrontaba la lucha por la emancipación del Raj. Entre estos mitos era central la afirmación de que India había existido como nación desde tiempo inmemorial, con una identidad continua en el tiempo, y

---

[60] *Selected Works of Jawaharlal Nehru*, cit., vol. 8, p. 309; vol. 10, p. 309.

[61] En la literatura sobre el tema, habitualmente se ignora este ingrediente de la situación. Meghnad Desai, acertadamente crítico de los vicios del «nacionalismo mayoritario», señala la influencia sobre el Congreso de las tradiciones británicas de gobierno, a las que eran ajenos los acuerdos «consociativistas» que podrían haber evitado la partición. Pero no aborda como tal el sistema electoral importado de Westminster: *Rediscovery of India*, cit., pp. 199, 264-265.

una armonía global presente antes de la llegada de los británicos. El Congreso, desde este punto de vista, era simplemente el vehículo contemporáneo de esa unidad nacional, en la que las diferencias religiosas nunca habían impedido convivir pacíficamente a la gente normal, bajo la tutela de gobernantes ilustrados. El imperialismo habría buscado el enfrentamiento entre las comunidades y sus cómplices, un puñado de políticos musulmanes egoístas; pero la independencia enseñaría al mundo una India que abarcaba desde la región de la Agencia de la Frontera del Noroeste hasta la del Noreste, una India unida consigo misma; una democracia gobernada por un partido situado en la tradición tolerante de los grandes emperadores del pasado. En definitiva, en esta visión, la India del Congreso era la expresión moderna de una civilización con una antigüedad de seis mil años.

Prescindiendo de esta visión edificante, los hechos se muestran en toda su obviedad: las diversas poblaciones hindúes, que nunca habían formado un Estado subcontinental de estas dimensiones, durante siglos habían estado sometidas a conquistadores islámicos, portadores de una fe en casi todo punto antitética a la suya –y no menos en su actitud ante los ídolos–. Las necesidades prácticas de gobierno podrían atemperar las relaciones con los infieles –de ahí surge gran parte de la idealización de figuras como Akbar, tan despiadado como el resto de su linaje a la hora de tratar con el Rajput u otros rivales nativos–, pero nunca cupo ninguna duda de qué religión tenía la fuerza de la espada, ni que, como en cualquier sociedad premoderna con más de una confesión, los choques sectarios de base fueron frecuentes[62]. Bajo el dominio británico se le dio la vuelta a la tortilla, y estaba

[62] Véase el veredicto de Sanjay Subrahmanyam, y su documentación: «No nos equivoquemos, el historial de violencia en India, en la Edad media y comienzos de la moderna, no es tampoco especialmente agradable, y la tolerancia o no violencia generalizada que se le adjudican, resultan poco más que un sinsentido. En esto India no es diferente de sus vecinos, en un nivel cualitativo bastante amplio». «Before the Leviathan: Sectarian Violence in Pre-Colonial India», en Kaushik Basu y Sanjay Subrahmanyam (eds.), *Unravelling the Nation: Sectarian Conflict and India's Secular Identity*, Nueva Delhi, 1996, p. 78.

claro qué comunidad tenía ahora la ventaja. Para el Congreso, creer que con una mitología en la cual la nación era descendiente natural de la Madre India podría borrarse ese profundo legado de conquista y conflicto, de extensas y cambiantes desigualdades de poder, sólo podía ser un autoengaño de dimensiones épicas. La consecuencia fue una fatídica arrogancia partidista. ¿Qué necesidad había de llegar a un *modus vivendi* con la Liga Musulmana, cuando el partido de Gandhi y Nehru ya llegaba a toda la nación? En términos generales, un ecuánime historiador indio ha escrito que «fue la postulación del Congreso como portavoz de todo el país y única alternativa al dominio británico lo que precipitó la crisis e hizo la partición inevitable»[63]. A partir de esta evidencia, si el Congreso Nacional Indio hubiera actuado más modesta y sabiamente, el subcontinente habría evitado la calamidad de su división.

Aun así, puede aducirse igualmente que ninguna fuerza política podría haber evitado esa división, dada la profundidad de las antiguas diferencias y antagonismos latentes entre las dos principales comunidades religiosas del sur asiático. Esta era la posición de los originarios defensores de Pakistán, y ha seguido siendo la postura de sus portavoces y gobernantes desde entonces, en una visión no menos mitológica y anacrónica de las «dos naciones», proyectada hacia atrás; a los días del Imperio del Gran Mogol o al pasado más remoto[64]. Por razones obvias, nunca ha sido aceptable para el nacionalismo indio oficial, donde los musulmanes eran considerados canónicamente como hindúes convertidos –bajo presión– al islam, a los que cultural y étnicamente poco o nada les separa de sus compatriotas. Empíricamente, sin embargo, no se puede eludir la cuestión. Pues el subcontinente no era sólo el escenario de conflicto entre dos sistemas religiosos principales e incompatibles, sino una imbricación de estos con

[63] B. B. Misra, *The Unification and Division of India*, cit., p. 316.

[64] La versión extrema propugna la fantasía de una civilización del «Indo» separada del territorio del actual Pakistán, desde Mohenjo-Daro hasta el presente: Aitzaz Ahsan, *The Indus Saga and the Making of Pakistan*, Karachi, 1996, *passim*.

un poder político desigual, y además, en el contexto de una reciente y dramática reversión de la jerarquía de dominio que guardaban entre ellos. ¿Podría un nacionalismo secular haber unificado estas dos comunidades de creyentes?

Esa era la meta del Congreso en su origen, cuando sólo era un proyecto político de elites. Pero si Gandhi dio fin a tal objetivo, queda pendiente la cuestión: incluso sin su figura, cabe preguntarse si la lógica de la organización de masas en poblaciones tan impregnadas de lo sobrenatural como las del sur asiático, habría transformado igualmente al Congreso en el partido hindú que devendría después, pues en toda la región el despertar político estuvo entrelazado con un renacer religioso[65]. Mucho antes de Gandhi, los primeros destellos de nacionalismo en Bengala estuvieron empapados de un sentimiento hindú modernizado. El himno del Congreso, *Vande Mataram*, proviene de la obra de ficción más representativa de este nacionalismo, *Anandamath*, de Bankim Chatterji, cuyo poema invocaba a la diosa Durga, y ya entonces abogaba sin cortapisas por la eliminación de los musulmanes como extranjeros y subalternos a los británicos[66]. Y contemporáneamente, el primer líder político con seguidores a

---

[65] «La identidad india fue precedida por, o se superpuso a, la nueva identidad hindú; y casi abrumadoramente fue "hinduismo" en el sentido de una "gran tradición"»: G. Balachandran, «Religion and Nationalism in Modern India», en K. Basu y S. Subrahmanyam (eds.),*Unravelling the Nation*, cit., p. 88.

[66] «Durante mucho tiempo hemos querido aplastar el nido de estos pájaros tejedores y arrojarlo al río, limpiar la ciudad de estos extranjeros musulmanes; ¡incendiemos esta cochiquera y purifiquemos de nuevo a la Madre Tierra! ¡hermanos, el día ha llegado!»; «Después los *santan* comenzaron enviando un agente secreto a cada pueblo. Tan pronto como el agente entraba en un pueblo y veía a un hindú, le decía: "Amigo, ¿quieres adorar a Vishnú?". Reunía veinte o veinticinco voluntarios, y con ellos irrumpía en un pueblo musulmán y lo incendiaba»: Bankim Chatterji, *Anandamath, or, The Sacred Brotherhood*, Oxford-Nueva York, 2005, pp. 169, 189. Para un análisis más juicioso de este texto furibundo, véase Tanika Sarkar, *Hindu Wife, Hindu Nation: Community, Religion and Cultural Nationalism*, Nueva Delhi, 2001, pp. 176-183. Que el Congreso pudiera haber adoptado el grito de guerra del libro para su propio himno dice mucho acerca de la insensibilidad hindú de sus líderes.

nivel nacional, Tilak, excitaba a sus compatriotas en Maharashtra con un nuevo culto a la diosa elefante, Ganesh. En segundo plano ya se iban extendiendo, desde finales del siglo XIX, las revueltas comunales. La autobiografía de Nirad Chaudhuri ofrece una vívida descripción de los antagonismos confesionales en la Bengala del cambio de siglo[67]. Síntomas que sugieren que en su momento la posibilidad de una política no sectaria habría sido igualmente cercenada. Pueden alegarse pruebas a favor, partiendo de Ceilán, donde la lucha por la independencia fue liderada por una elite conservadora que nunca titubeó respecto a un nacionalismo secular, ofreciendo un ejemplo de todo lo que el Congreso había dejado de ser; pero una década después de la independencia, el país había caído en las manos de un feroz chovinismo budista cingalés –que rebautizó al país como la «Sagrada» Lanka– condenando a la isla a décadas de cruenta guerra comunal. En esta lectura, podría darse la vuelta al *dictum* de Gandhi de «Si la religión muere, entonces India muere»[68]. La India unitaria de sus sueños murió, porque pervivió la religión particularista de sus antepasados. De este modo, el Congreso podría considerarse responsable de la partición de India sólo superficialmente, y sus sucesivos errores y demostraciones de arrogancia serían efectos, y no causas, de una brecha que estaba destinada a dividir al Raj una vez que se marcharan los británicos.

En India, sin embargo, para la opinión pública culta tal conclusión no es más aceptable que la explicación alternativa. Ante el resultado de la lucha por la independencia, los intelectuales indios se ven ante un dilema. Si se hubiera podido evitar la partición, entonces el partido que lideró el movimiento nacional

---

[67] Nirad C. Chaudhuri, *The Autobiography of an Unknown Indian*, Berkeley-Los Ángeles, 1968, contiene un análisis decididamente autocrítico de las actitudes hindúes con las que creció: «Que el cielo me preserve de la deshonestidad, tan general entre los indios, de atribuir este conflicto al dominio británico, por mucho que los extranjeros se hayan beneficiado de él». Bankim Chatterji, recordaba, era «clara y ferozmente antimusulmán. Eramos lectores ávidos de esas novelas, y absorbimos inmediatamente su espíritu»: pp. 225-232.

[68] *Harijan*, 18 de mayo de 1947, p 153. Omitido de *CWMG*.

hacia aquella desastrosa conclusión queda manchado. Si la partición era inevitable, la cultura cuya dinámica hizo del conflicto confesional algo políticamente insuperable se convierte en una *damnosa hereditas*, un motivo para la vergüenza colectiva. El partido en cuestión todavía gobierna, y el Estado continúa definiéndose como secular. El dilema no reconforta a ninguno, y no es ninguna sorpresa que su planteamiento explícito sea tan ampliamente reprimido.

Históricamente, la cuestión principal podría considerarse indecidible. Lo que sí puede explicarse, sin embargo, es otro aspecto. Tanto si la partición estaba destinada a acaecer, como si no, la verdad es que la dirección del Congreso Nacional Indio apenas dio pasos inteligentes para evitarla, y sí muchos pasos torpes para acelerarla; cuando se produjo, actuó de un modo que aseguraba que la partición adoptaría la forma más cruel, con las peores consecuencias en vidas humanas. Incluso si la escisión del subcontinente estaba predeterminada por sus raíces culturales, su forma concreta no lo estaba. En el momento de la división, la codicia política del Congreso, junto con lo que quedaba de la línea prefijada por los virreyes, no sólo infligió un enorme sufrimiento popular, que ciertamente podría haberse evitado, sino que lo agravó con una avaricia territorial que ha envenenado las relaciones de India con su vecino hasta el actual empate nuclear.

Aunque para entonces Gandhi había perdido todo poder efectivo, como él mismo había señalado con amargura, en sus últimos meses intentó contener la ola de violencia comunal. Pero no se le puede exonerar de toda conexión con ella. Numerosas veces había previsto lo que podría ocurrir, y lo aceptó por adelantado. Ya en *Hind Swaraj* había dicho que si sus compatriotas comenzaban a enfrentarse después de que los británicos se retiraran, «no hay ventaja posible en contener una erupción: debe tener su desahogo. Por tanto, si antes de que podamos quedar en paz debemos luchar entre nosotros, es mejor que lo hagamos». En 1928 escribió: «estoy más convencido que nunca de que el problema comunal debe resolverse al margen de la legislación, y si para alcanzar esa etapa debe haber guerra civil, que

así sea»[69]. En 1930: «preferiría ser testigo del enfrentamiento a muerte entre hindúes y musulmanes, que la dorada esclavitud que debo presenciar diariamente»[70]. En abril de 1947, le dijo a Mountbatten que «las únicas alternativas eran, o una continuidad del dominio británico para mantener la ley y el orden, o un baño de sangre indio. El baño de sangre debe afrontarse y aceptarse». A un periodista indio le dijo que «preferiría tener un baño de sangre en una India unida después de que los británicos la abandonaran, que aceptar una partición efectuada sobre una base comunal»[71]. Al final, la violencia que la *satyagraha* ahorró a los británicos se desencadenó entre compatriotas, tal y como Gandhi dijo que sería preferible.

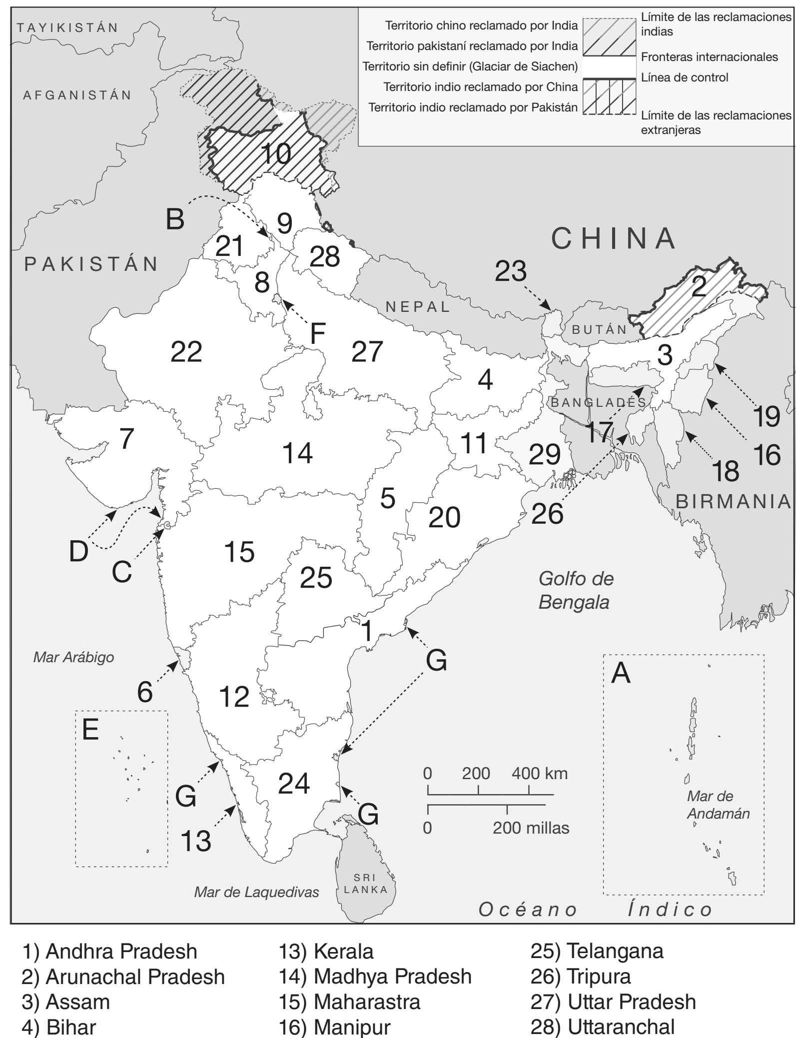
Es justo reconocerle que cuando estallaron los pogromos en 1947, hizo lo que pudo para evitarlos, con buenos resultados en Calcuta. Pero, atrapado todavía en el nacionalismo hindú del que él mismo provenía, aplaudió la captura de Cachemira, si acaso más como un aturdido espectador que como un agente efectivo en la debacle final. Pocas figuras históricas han sido encarnaciones más puras de la weberiana ética de la convicción. Puesto que esas convicciones estaban más allá de la razón terrenal, no puede ser criticado por ellas. Nehru, que no fue un espectador sino un arquitecto del resultado final, no puede aspirar a tal exoneración. Ansioso por acceder a toda costa a su herencia, confiado en que las confiscaciones de esa herencia territorial sólo serían temporales, su trayectoria cae bajo otra jurisdicción: la ética de la responsabilidad.

---

[69] Gandhi, *Hind Swaraj*, cit., p. 85. *CWMG*, vol. 36, p. 282: 29 de abril de 1928 [vol. 41, p. 474].

[70] *CWMG*, vol. 42, p 388: 11 de enero de 1930 [vol. 48, p. 219].

[71] A. Campbell-Johnson, *Mission with Mountbatten*, cit., p. 52; Durga Das, *India from Curzon to Nehru and After*, Londres, 1969, p. 239.



1) Andhra Pradesh
2) Arunachal Pradesh
3) Assam
4) Bihar
5) Chhattisgarh
6) Goa
7) Guyarat
8) Hariana
9) Himachal Pradesh
10) Jammu y Cachemira
11) Jharkhand
12) Karnataka
13) Kerala
14) Madhya Pradesh
15) Maharastra
16) Manipur
17) Megalaya
18) Mizoram
19) Nagaland
20) Orissa
21) Punyab
22) Rajastán
23) Sikkim
24) Tamil Nadu
25) Telangana
26) Tripura
27) Uttar Pradesh
28) Uttaranchal
29) Bengala Occidental

A. Islas Andamán y Nicobar
B. Chandigarh
C. Dadra y Nagar Haveli
D. Damán y Diu
E. Laquedivas
F. Delhi
G. Pondicherry

Los 29 estados y 7 territorios de India (elaborado a partir de la edición inglesa de la Wikipedia: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Political_map_of_India_EN.svg).

CAPÍTULO III
República

Para consagrar la solemne ocasión, Nehru y sus colegas se sentaron, cruzados de piernas, alrededor de un fuego sagrado en Delhi. Mientras los sacerdotes hindúes –llegados a toda prisa desde Tanjore para el ritual– cantaron himnos y les rociaron agua bendita, las mujeres uncían sus frentes de bermellón[1]. Tres horas después, en la fecha estipulada por los astrólogos hindúes, al sonar las doce del 14 de agosto de 1947, Nehru se dirigió a la audiencia radiofónica –desafiando toda noción terrenal del tiempo, pues anunció que el resto del mundo estaba dormido, pese a que, en realidad, Londres y Nueva York estaban bien despiertas–. En la retransmisión, Nehru anunció a los indios que su «cita con el destino» se había consumado, y había dado nacimiento a la República India.

Tras las ceremonias, llegaron las cuestiones prácticas. En dos semanas, una asamblea constituyente convocaría un comité para redactar el borrador de la Constitución, presidido por el líder de los intocables, B. R. Ambedkar. Después de que hubiera trabajado durante dos años, se adoptó una Carta de 395 artículos, la más larga del mundo, que entró en vigor el 26 de enero de 1950. El documento se apoyaba en los precedentes británicos, americanos, y en general de los denominados Dominios «blancos», para lograr una síntesis original, que combinaba un ejecutivo central con una presidencia simbólica, una legislatura bicameral con escaños reservados para las minorías, y un tribunal supremo con fuertes gobiernos provinciales; todo dentro de una estructura semifederal denominada Unión. Ampliamente admirada en

[1] Véase Tai Yong Tan y Gyanesh Kudaisya, *The Aftermath of Partition in South Asia*, Londres-Nueva York, 2000, pp. 53-54.

su momento, y hasta ahora –no sólo en India–, la Constitución se ha convertido en piedra de toque de lo que para muchos son los valores propios de India: una democracia multitudinaria, una unidad caleidoscópica, una secularidad ecuménica.

Hay siempre cierto hiato entre los ideales de una nación y las prácticas que pretenden o afirman encarnarlos. Su amplitud desde luego varía. En el caso de India, la afirmación central es válida. Desde la independencia, el país ha sido reconocido globalmente como una democracia. Sus gobiernos son elegidos libremente por sus ciudadanos a intervalos regulares, en votaciones que no están manipuladas fraudulentamente. Aunque a menudo se piense lo contrario, este no es un logro tan único en lo que antes se llamaba el Tercer Mundo. Como Estados independientes, Ceilán y Malasia, Jamaica y Mauricio, tienen elecciones regulares y equiparables. Lo que distingue de estos a la democracia india es su conformación demográfica y social. Sólo por escala, es diferente de cualquier otra democracia en el mundo. Desde el comienzo, su electorado era más del doble que el siguiente en tamaño; el de Estados Unidos. Hoy, con unos 700 millones, es más de cinco veces superior. Si está en lo más alto respecto a su tamaño, India está cerca del fondo en alfabetización y pobreza. En el momento de la independencia, sólo el 12 por 100 de la población podía leer o escribir. Las cifras de Jamaica estaban en el 72 por 100; Ceilán, en el 63 por 100; y Malasia, en el 40 por 100. Respecto a la pobreza, el ingreso per cápita en India hoy está todavía en torno a la sexta parte del de Malasia, es un tercio del de Jamaica, y no es mucho más de la mitad que el de Ceilán.

Estas magnitudes son las que hacen de la democracia india un fenómeno tan notable, y el orgullo de sus ciudadanos por ello es legítimo.

Ser impresionante, sin embargo, no supone ser milagroso, tal y como indios y extranjeros describen habitualmente al sistema político que cristalizó tras la independencia. Nunca hubo nada sobrenatural en él: bastan las explicaciones terrenales. La estabilidad de la democracia india proviene en primera instancia de las condiciones en las que accedió a la independencia. No hubo un derrocamiento del Raj británico, sino una transferencia de poder

al Congreso Nacional Indio en calidad de sucesor. La burocracia colonial y el ejército se dejaron intactos, con la excepción de los colonizadores. A mediados de los años treinta, Nehru, tras criticar a la administración pública india (Indian Civil Service) considerándola «ni india, ni civil, ni servicio»[2], consideró «esencial que desaparecieran completamente el ICS y organismos similares». En 1947, promesas como estas se habían desvanecido en la misma medida que su promesa de que India nunca «bajo ninguna circunstancia» se convertiría en Dominio. El esqueleto de acero del ICS quedó en pie, sin tocarse. En los últimos años del Raj, sus cargos superiores habían sido indianizados, y no había otro cuerpo de administradores nativos disponible. Pero si esto era cierto respecto a la burocracia, no lo era respecto al ejército. Oficiales y soldados indígenas habían combatido con coraje contra el Raj, armas en mano, en las filas del Ejército Nacional Indio a las órdenes de Bose. ¿Qué hacer con ellos, una vez que los británicos se habían marchado? Su hoja de servicios era un reproche potencial para el Congreso. Se les negó cualquier integración en las fuerzas armadas del antiguo poder colonial, formada por veteranos de la represión doméstica y la agresión en ultramar, con un reciente pasado al servicio del Imperio en Saigón y Surabaya, que ahora se convertían en el aparato militar del nuevo orden. Tampoco se produjo purga alguna de la policía, que había golpeado, encarcelado y disparado a tantos luchadores por la independencia: ellos también quedaron incólumes. Para la dirección del Congreso, la prioridad era la estabilidad. Estos eran los tendones de un Estado fuerte.

El legado del Raj no se limitaba a ellos. Junto con su maquinaria de administración y coerción, el Congreso Nacional Indio heredó sus tradiciones representativas. La asamblea constituyente que dio a India su Constitución era un órgano que crearon los británicos en 1946, y sólo a uno de cada siete súbditos del Raj se les permitió votar. Una vez que se garantizó la independencia,

---

[2] *Toward Freedom: the Autobiography of Jawaharlal Nehru*, Londres, 1934, p. 445. En las reimpresiones posteriores a 1945, Nehru suprimió esta expresión.

el Congreso podría haber convocado nuevas elecciones, con sufragio universal. Temiendo sin duda que el resultado pudiera ser menos cómodo de manejar que el cónclave heredado, en el que desde la partición controlaba el 95 por 100 de los escaños, se cuidó de no convocarlas. No se celebró ninguna elección con sufragio ampliado hasta 1951-1952[3]. El órgano que creó la democracia india, por tanto, no era una expresión de la misma, sino de las restricciones coloniales que la precedieron[4]. La Constitución a la que dio vida, además, le debía la mayor parte de sus artículos a Westminster: alrededor de 250 de sus 395 artículos se tomaron palabra por palabra de la Ley del Gobierno de India, aprobada por el gabinete de Baldwin en 1935. Pero el segmento más importante del cordón umbilical que vinculaba el régimen del Congreso tras la independencia con la estructura del Raj, era el menos visible. Sólo seis artículos de los casi cuatrocientos

---

[3] Al señalar las dificultades prácticas causadas por el tamaño y analfabetismo de la población adulta, Ramachandra Guha deja claro que los funcionarios de gobierno adoptaron el punto de vista de que una elección basada en el sufragio universal era imposible antes de 1951-1952, cuando 106 millones de votantes acudieron a las urnas, un 45,7 por 100 del electorado: *India After Gandhi*, cit., pp. 133-135. Si esta era la única razón de por qué las elecciones se retrasaron tanto, es otra cuestión. Lo que no está en duda es que la dirección del Congreso decidió redactar una Constitución antes de consultar con la expresión democrática de la voluntad popular, como ocurrió con la partición.

[4] «Con una composición social sorprendentemente estrecha –ha escrito Sunil Khilnani–, la Asamblea estaba dominada por las elites de brahmanes y castas superiores dentro del Congreso Nacional Indio», y fue la artífice de una constitución que «llegó a percibirse no como algo constitutivo de la vida pública, sino más bien como una suerte de normas de un club: un conjunto de complicados procedimientos para regular la etiqueta en un ámbito muy restringido de la vida, de los que podía prescindirse», puesto que «la adquisición de derechos democráticos por las masas (el censo electoral) no era resultado de la acción popular, y por tanto no podía encarnar con solidez el aprendizaje y memoria que resultan de esa acción colectiva». Véase «The Indian Constitution and Democracy», en Zoya Hasan, E. Sridharan y R. Sudarshan (eds.), *India's Living Constitution: Ideas, Practices, Controversies*, Londres, 2002, pp. 71, 74, 77 –una valoración en muchos aspectos aguda, si bien demasiado categórica, puesto que, como muestra el caso de Japón, con el tiempo suficiente incluso una democracia concedida desde arriba puede llegar a arraigar institucionalmente.

abordaban la cuestión electoral, y planteaban que, en cualquier circunscripción, los ganadores del escaño se elegirían por un sistema mayoritario uninominal *(first-past-the-post)*.

Aunque el Raj había exportado este sistema británico al subcontinente, se encontró con problemas locales insolubles, y en ciertas ocasiones tuvo que contemplar alternativas, cuya existencia no podía excluirse completamente de las deliberaciones de la asamblea constituyente. Ignorando las protestas del puñado de miembros musulmanes que todavía quedaban en ella, se le prestó poca atención a toda idea de representación proporcional, y para la Lok Sabha –la cámara baja del Parlamento indio– se adoptó el modelo de Westminster, sin diluir[5]. El provincialismo anglófono de la elite del Congreso contribuyó a ello. Cuando el funcionario responsable de la redacción definitiva de la Constitución, el funcionario y jurista Benegal Rau –que poco antes había sido destinado por Delhi a una jefatura interina en Cachemira–, fue enviado de gira por el extranjero para recolectar información, visitó sólo cuatro países: Gran Bretaña, Irlanda, Canadá y Estados Unidos. Todos ellos, para tranquilidad del Congreso, tenían un sistema *first-past-the-post*, excepto Irlanda. Ahí, sin embargo, De Valera le dijo que «se desharía de la representación proporcional, en cualquiera de sus formas. Prefería el sistema británico, pues estaba pensado para un gobierno fuerte»[6]. Se trataba de otro intento de Fianna Fáil por fortalecer su control sobre la isla, que afortunadamente se vería frustrado, pero cuya lógica fue prontamente comprendida por el Congreso. Lo último que deseaba era debilitar su monopolio de poder en India. El sistema mayoritario uninominal había funcionado en el pasado, del modo en que ahora le interesaba al Congreso. ¿Por qué desecharlo para el futuro?

---

[5] Para un perspicaz relato de la imposición del FPP después de la independencia, véase E. Sridharan, «The Origins of the Electoral System: Rules, Representation and Power-Sharing in India's Democracy», en Z. Hasan, E. Sridharan y R. Sudarshan (eds.), *India's Living Constitution*, cit., pp. 344-369.

[6] «Report by the Constitutional Adviser on his Visit to U.S.A., Canada, Ireland and England», en B. Shiva Rao (ed.), *The Framing of India's Constitution: Select Documents*, vol. III, Bombay, 1967, p. 223.

Las consecuencias resultaron centrales en la naturaleza de la democracia india que surgió tras las elecciones. Durante veinte años, a lo largo de cinco votaciones entre 1951 y 1971, el Congreso Nacional Indio nunca ganó una mayoría absoluta de votos. En este periodo, y en el auge de su popularidad como organización, en promedio su parte del electorado fue del 45 por 100. Esto le facilitó mayorías aplastantes en la Lok Sabha, apenas por debajo del 70 por 100 de los escaños del Parlamento. En la práctica, las distorsiones del sistema electoral implicaron que, a nivel nacional, no tuviera apenas oposición política. Este no fue el caso en el nivel estatal o de distrito, pero ahí el centro tenía poder para atajar rápidamente cualquier problema local. Esta capacidad también era una reliquia del Raj, de la que el Congreso se apropió con entusiasmo. La detención preventiva se remontaba a la Ley de Regulación de Prisioneros del estado de Bengala, de 1818, y había sido un arma típica del dominio colonial. A instancias de Rau, aprobado por Nehru y Patel, la Constitución lo mantuvo, eliminando las garantías procesales[7]. La intervención del virrey para invalidar o derrocar gobiernos electos en las provincias fue autorizado por la odiada Sección 93 de la Ley del Gobierno de India, de 1935. En el último minuto, reaparecían ahora los mismos poderes en el artículo 356 de la Constitución, transferidos al presidente de la República, en la práctica un apoderado del primer ministro. Nehru y Patel no habían desperdiciado el tiempo en darle uso a la primera ley, arrojando a los líderes y militantes comunistas a la cárcel a lo largo y ancho del país, pocos meses después de la independencia. Recurrieron a la segunda ley meses después de la promulgación de la Constitución, cuando Nehru exigió y obtuvo la cabeza del primer ministro de Punyab, un miembro

---

[7] Respecto al papel de Rau, véase Granville Austin, *The Indian Constitution: Cornerstone of a Nation*, Oxford, 1966, pp. 102-104 y ss. Al invocar la sabiduría del Código de Manu y el Arthasastra de Kautilya, Rau afirmó una vez en público que incluso «si el sistema parlamentario, con todos sus detalles modernos» no estaba todavía presente en la antigua India, «quizá podríamos decir que la concepción esencial sí le era familiar»: Benegal N. Rau, *India's Constitution in the Making*, B. Shiva Rao (ed.), Bombay-Calcuta-Madrás-Nueva Delhi, 1960, pp. 317-319.

del Congreso al que consideraba insubordinado, pasando por encima de la oposición del propio presidente, recientemente elegido. En Kerala, donde se eligió con cierta regularidad a gobiernos comunistas, se impusieron cinco veces los poderes presidenciales del artículo 356 (la llamada *President's Rule*), de 1959 en adelante. Para 1987 se habían producido no menos de setenta y cinco de estas intervenciones de los poderes centrales, afectando a virtualmente todos y cada uno de los estados de India. Las instituciones representativas de la democracia india, por tanto, desde el comienzo se vieron ancladas en un sistema de distorsión electoral, y blindadas con un amplio repertorio de represión legal.

Y, sin embargo, límites a la libertad como estos nunca han sido específicos de India. En un grado u otro, son familiares en otros lugares. Todas las democracias liberales son significativamente menos liberales, y considerablemente menos democráticas, de como quieren verse a sí mismas. Esto no las cancela como categoría. No hay razón para juzgar a India por un patrón de medida superior al que se acepta complacientemente en versiones más antiguas y ricas. La explicación de la estabilidad democrática en una sociedad infinitamente más pobre y poblada sólo se encuentra de manera secundaria en las restricciones institucionales, comunes en este tipo de estructura. Puede situarse, más bien, en una condición de posibilidad mucho más amplia. Para analizarla hay que considerar una característica realmente distintiva de la democracia india –una que la distingue de cualquier otra sociedad en el mundo–. Solamente en India los pobres forman no sólo la mayoría abrumadora del electorado, sino que acuden a votar en mayor cantidad que los mejor posicionados. En el resto de países la proporción de participación electoral es, sin excepción, la inversa –y por supuesto, en ningún sitio lo es más que en «el país de las libertades», Estados Unidos–. Incluso en Brasil, la otra gran democracia tropical, donde a diferencia de India votar es técnicamente obligatorio, el índice de participación decae a medida que bajan los ingresos y la alfabetización.

¿Por qué la simple presión de las masas hambrientas, y que aparentemente mantienen un control electoral, no estallaron exigiendo su reparación social, incompatible con el marco capitalis-

ta de esta –y toda otra– democracia liberal? Desde luego, no porque el Congreso hiciera demasiado por cumplir incluso las demandas más modestas de igualdad social y justicia. El historial del régimen de Nehru, cuyas prioridades eran el desarrollo industrial y el gasto militar, carece de cualquier impulso similar. No se intentó ninguna reforma agraria digna de mención[8]. No se introdujo ningún impuesto sobre los ingresos hasta 1961. La educación primaria se descuidó claramente[9]. Como partido, el Congreso estaba controlado por una coalición de agricultores ricos, comerciantes y profesionales urbanos, en la que era mayor el peso de sus líderes agrarios, y sus políticas reflejaban los intereses de estos grupos, sin preocuparse por el destino de los pobres. Pero no sufrieron un castigo electoral por esto. ¿Por qué no?

La respuesta está, y siempre lo ha estado, en lo que también ha separado a India de cualquier otro país en el mundo: las peculiaridades históricas de su sistema de estratificación social. Estructuralmente, en razón de su número inferior y sus mayores recursos, virtualmente todas las clases dominantes gozan de una ventaja sobre los dominados en su capacidad para la acción colectiva. Sus líneas internas de comunicación son más compactas; su riqueza ofrece un medio de poder capaz de solventar todos los problemas, y adaptable a cualquier forma de dominación; sus sistemas de inteligencia radiografían el paisaje político desde una mayor altura. Más numerosas y más dispersas, peor equipadas materialmente y con menos armas culturales, las clases subordinadas siempre tienden, en la expresión del sociólogo Michael Mann, a verse «rebasadas organizativamente» por aquellas que están por encima. En ningún lugar esta condición ha sido más

---

[8] Como es conocido, el fin del latifundismo *zamindar* tras la Independencia se limitó a una transferencia de poder del campo a los agricultores ricos; con ese fin se diseñó la legislación del Congreso. Un revelador caso de estudio se encuentra en Peter Reeves, «The Congress and the Abolition of Zamindari in Uttar Pradesh», en Jim Masselos (ed.), *Struggling and Ruling: The Indian National Congress, 1885-1985*, pp. 154-167.

[9] En realidad el gasto en educación se derrumbó, dentro de la porción correspondiente del presupuesto entre el primer y el segundo plan quinquenal: Judith Brown, *Nehru: A Political Life*, cit., p. 236.

extrema que en India. Ahí el país se divide en unos treinta grupos lingüísticos principales, bajo el paraguas del lenguaje colonial –el único en el que es accesible la jurisprudencia sobre la Constitución– que, como mucho, domina una décima parte de la población. Estos serían obstáculos en sí mismos lo suficientemente desalentadores para cualquier acción coordinada de las masas empobrecidas a nivel nacional.

Pero los impedimentos realmente profundos para la acción colectiva, incluso dentro de las comunidades lingüísticas –y no digamos entre ellas–, están en las inamovibles trincheras del sistema de castas. Hereditaria, jerárquica, ocupacional, atravesada por innumerables fobias y tabús, la organización social hindú fracturaba la población en cinco mil *jatis*, con pocas definiciones o estructuras comunes a lo largo del país. Ningún otro sistema de desigualdad ha sido nunca tan extremo, dividiendo no sólo –como en la mayor parte de los casos– a los nobles de los plebeyos, a los ricos de los pobres, a los comerciantes de los granjeros, a los educados de los iletrados, sino a los limpios de los impuros, a los visibles de los invisibles, a los miserables de los abyectos, a los abyectos de los subhumanos; ni ha habido nunca un sistema inscrito con tal fuerza religiosa en las expectativas humanas. El papel de las castas en el sistema político tendrá sus cambios, desde la independencia hasta el presente. Lo que no cambió fue su significación estructural, y sigue siendo la clave secreta para entender la democracia india. Gandhi declaró que si se había preservado al hinduismo de su desintegración, fue sólo gracias al sistema de castas. Fijando jerárquicamente su posición y separando entre sí a los grupos desaventajados, legitimando cada miseria en esta vida como un castigo por la transgresión moral en una encarnación anterior, eliminó toda posibilidad de acción colectiva amplia que pudiera corregir la injusticia terrenal. De haberse dado esta posibilidad, habría amenazado la estabilidad del orden parlamentario, que el Congreso pudo presidir con tranquilidad durante las dos décadas posteriores a la independencia, y que se asentó como espacio consagrado de la nación. Cerrando el debate de la asamblea constituyente que aprobó la Constitución, de la que fue uno de los principales arquitectos,

Ambedkar afirmó: «Vamos a entrar en una vida de contradicciones. En política tendremos igualdad, y en la vida social y económica, tendremos desigualdad… Debemos eliminar esta contradicción lo antes posible o, si no, aquellos que sufren la desigualdad harán estallar la estructura de democracia política que esta asamblea tan laboriosamente ha construido». Subestimó el sistema de desigualdad contra el que tanto tiempo había luchado. No era una contradicción de la democracia por venir. Era su condición de existencia. India sería un sistema vertical de masas; una férrea democracia de castas.

¿Qué hay de la segunda gran afirmación, según la cual podría considerarse legítimamente que la Constitución colocó las bases para el renacimiento de la unidad, en un país de tan inmensa diversidad? Sus redactores evitaron meticulosamente la palabra «federal». La cámara alta en Delhi no sería siquiera la débil sombra de un Senado. El nuevo Estado sería una Unión india, con poderes conferidos al centro para manipular o derrocar a las autoridades elegidas en sus unidades constituyentes, algo impensable en Estados Unidos, Canadá, Australia u otros modelos consultados para su construcción. Pero aunque fuera menos que federal en intención, en su resultado la Unión devino algo así como una federación creativamente flexible, en la que los gobiernos estatales llegaron a gozar de un grado considerable de autonomía, mientras no dieran motivos para ser intervenidos, ya fuera por las disputas internas o por contradecir con demasiado atrevimiento la voluntad política del centro. La prueba de este federalismo no declarado llegó con el surgimiento de movimientos que buscaban la reordenación lingüística de las unidades territoriales, heredadas del Raj. La plana mayor del Congreso era instintivamente hostil a estos, y Nehru especialmente displicente. Pero las presiones populares en la zona telugu de la Presidencia de Madrás finalmente forzaron a Delhi a aceptar la creación del estado de Andhra en 1953. La reorganización, dirigida desde arriba, creó Karnataka, Kerala y Madhya Pradesh tres años después, y tras considerable violencia, en 1960 la Presidencia de Bombay tuvo que dividirse en los estados de Maharashtra y Guyarat.

A partir de entonces, se hizo efectivo el principio de que si había una fuerte demanda regional se concederían nuevos estados, si había suficiente base lingüística o de otro tipo. En el momento de la independencia había catorce estados en la Unión; hoy suman veintiocho y siguen en aumento, y actualmente hay una propuesta sobre la mesa para dividir las antiguas Provincias Unidas, hoy Uttar Pradesh, en cuatro nuevos estados. En ningún caso los votantes han sido consultados sobre estas divisiones ulteriores: el centro ha partido estados, reactiva o preventivamente, según su propia estimación de lo que requerían las circunstancias. Pero la evolución institucional que ha permitido que tomara forma esta multiplicidad de gobiernos regionales debe considerarse el logro más significativo de la Constitución india. Que tantas divisiones lingüísticas puedan coexistir en un aparato gubernamental enorme y único sin generar insuperables disputas o bloqueos, seguramente se ha debido también a la suerte de la propia situación cultural. Si un grupo lingüístico hubiera tenido una clara mayoría en la nación, o si ninguno hubiera tenido una mínima preponderancia sobre los demás, el potencial para el conflicto o la escisión habría sido mucho mayor. El hindi, cuyos hablantes nativos suponen el 40 por 100 de la población, tenía exactamente el peso adecuado para ejercer de ancla del sistema político, sin riesgo de controlarlo excesivamente. Y aun así, que pudieran desarrollarse de modo tan constructivo los contornos de un federalismo móvil, se debe al buen juicio de aquellos que redibujaron el mapa de India, en un principio contra los deseos del Congreso.

Este verdadero logro se ha sobrecargado, dentro de lo que podríamos denominar la ideología india, con apelaciones a un estatus claramente imaginario: la idea de que el modo en que el Estado indio ha preservado la unidad del país es un logro tan único como para que llegue a considerarse prácticamente un milagro. No hay base en la que sustentar este particular orgullo. Una mirada al mapa del mundo poscolonial es suficiente para mostrar que, sin importar lo heterogéneas o artificiales que hayan sido las fronteras de cualquier colonia europea, continúan existiendo hoy. De los cincuenta y dos países africanos, cuya am-

plia mayoría son invenciones completamente arbitrarias de los diferentes y rivales poderes imperialistas, sólo uno de los que se independizaron –Sudán– no ha podido conservar las mismas fronteras. En Asia se ha repetido el mismo patrón. La separación de Singapur de Malasia, tras dos años de cohabitación, ni siquiera supuso una ruptura con el pasado colonial, y si Bangladés se separó de Pakistán, fue debido a una invasión externa. Aparte de estos ligeros desvíos de la historia, invariablemente el lema de la independencia ha sido: lo que el Imperio ha unido, que no lo separe el hombre. En este paisaje general, India no representa una excepción, sino la regla.

Y la regla se ha impuesto, Estado tras Estado, con violencia. En África: guerras en Nigeria, Mali, Sáhara Occidental, Etiopía, Congo, Angola. En el Sudeste Asiático: Filipinas, Indonesia, Birmania, Sri Lanka. Como norma general, la fuerza militar desplegada para preservar la unidad poscolonial ha implicado, para la sociedad en su conjunto, vivir bajo un gobierno militar de un tipo u otro: estado de excepción en la periferia, dictadura en el centro. India ha sido un escaparate solamente de la primera modalidad, compensándolo con una mayor intensidad. Han pasado ahora sesenta y cinco años desde que el Congreso se hiciera con la parte mayor de Cachemira, sin permiso explícito del poder colonial aunque con la connivencia virreinal, apelando a un documento falsificado de adhesión de su señor feudal, al asentimiento de su líder político y a la promesa de un plebiscito que confirmara la voluntad del pueblo. Habiendo asegurado la región, Nehru –el primer motor– despachó rápidamente a los tres. El maharajá fue pronto depuesto, y la promesa de un referéndum, abandonada. ¿Qué hay del asentimiento del líder político, sobre el que descansaba ahora la restante reivindicación de legitimidad para la nueva posesión india?

Abdullah, el «León de Cachemira» –su apodo preferido–, era un líder musulmán que había sido, como Badshah Khan en la Provincia de la Frontera Noroeste, un aliado del Congreso en los años de lucha contra el Raj, y se había convertido en el más destacado oponente del maharajá en el Valle de Cachemira. Ahí, su partido, la Conferencia Nacional, había conformado una plata-

forma secular en la que los comunistas locales tuvieron cierta relevancia, y que buscaba la independencia de Cachemira como una «Suiza asiática». Pero cuando llegó la partición, Abdullah no defendió aquel proyecto. Durante algunos años se había acercado emocionalmente a Nehru, y cuando se iniciaron los combates en Cachemira, en el otoño de 1947, se le transfirió de Srinagar a Delhi en un vuelo militar. Hospedado en casa de Nehru, tomó parte en la planificación de la toma del poder, para la que él era esencial. Dos años después, el maharajá –ahora reinstalado de manera segura en Jammu– anunció en una carta dirigida a Mountbatten y enviada por sus guardias indios, pero con fecha retroactiva, que instalaría a Abdullah como su primer ministro.

Durante los siguientes cinco años, Abdullah gobernó el Valle de Cachemira y Jammu bajo el escudo del ejército indio, pero lo hizo sin otra autoridad legítima que el renuente nombramiento por parte de un feudatario al cual despreciaba y a quien Delhi pronto descartaría. Al comienzo, Nehru creyó que la popularidad de su amigo sería capaz de superar la situación. Cuando la información de inteligencia que le llegaba comenzó a indicar lo contrario, cesó las negociaciones para un plebiscito que lo ratificara. Abdullah gozaba de un genuino apoyo en su región, pero el Congreso no podía estar seguro de cuán amplio era, o cuán profundo. Ni tampoco el propio Abdullah, como pronto quedó claro, estaba deseoso de ponerlo a prueba. Sin duda profundamente consciente de que Badshah Khan, con una base popular mucho más fuerte que él, había perdido el referéndum en la Provincia de la Frontera Noroeste, rechazó la posibilidad de celebrar uno. No se celebraron elecciones hasta 1951, cuando finalmente los votantes fueron convocados a las urnas para una asamblea constituyente. Votó menos del 5 por 100 del electorado nominal, pero con una participación mayor los resultados no podrían haberse mejorado en Paraguay o Bulgaria. La Conferencia Nacional y sus aliados ganaron los 75 escaños a repartir: 73 de ellos sin que hubiera apenas competencia[10]. Un año después Abdullah

[10] Alastair Lamb, *Kashmir: A Disputed Legacy 1846-1990*, Hertingfordbury, 1991, p. 192

anunciaba el final de la dinastía dogra y un acuerdo con Nehru que reservaba derechos especiales para Cachemira y Jammu –limitando los poderes centrales– dentro de la Unión India. Pero no se redactó ninguna Constitución, y ni siquiera fue derrocado el hijo del maharajá, regente desde 1949; simplemente devino jefe de Estado en Cachemira y Jammu.

Llegado ese momento, no obstante, Delhi estaba cada vez más incómoda con el régimen que había organizado en Srinagar. En su estancia en el poder, el principal logro de Abdullah había sido una reforma agraria que ponía en entredicho el historial de inacción del Congreso. Pero su desencadenante político era confesional: los terratenientes expropiados eran hindúes; los campesinos que se beneficiaron, musulmanes. La Conferencia Nacional podía proclamarse secular, pero sus políticas agrarias y de contratación gubernamental servían a los intereses de su base, que siempre había estado en áreas de mayoría musulmana, sobre todo el Valle de Cachemira. Jammu, que tras la limpieza étnica de las fuerzas dogras en 1947 ahora tenía mayoría hindú, en el sistema de Abdullah se llevaba la peor parte, sujeto a una represión inusitada. Encolerizado por esta reversión de la situación, un partido indio recién fundado, el Jana Sangh, se unió al partido hindú local, el Praja Parishad, en una violenta campaña contra Abdullah, acusado de encabezar no sólo un régimen musulmán comunal, sino un régimen comunista en Srinagar. En el verano de 1953, el líder indio de esta campaña, S. P. Mookerjee, fue arrestado al cruzar la frontera hacia Jammu, y al poco murió en una cárcel cachemir.

Esto era demasiado para Delhi. Mookerjee había sido, después de todo, el aliado de Nehru en una campaña hindú similar destinada a asegurar la partición de Bengala, y había sido premiado con un puesto en el Gabinete. Si bien desde entonces había sido un opositor al régimen del Congreso, todavía era un miembro con una razonablemente buena posición en el *establishment* político indio. Abdullah, además, ahora era sospechoso de reincidir en la añoranza por una Cachemira independiente. La Oficina de Inteligencia tuvo poca dificultad en convencer a Nehru de que se había convertido en un riesgo, y de la noche a la mañana el

jovencísimo heredero al trono dogra, al que tan complacientemente había nombrado jefe de estado, lo destituyó y destinó a una cárcel india, con cargos de sedición[11]. Su amigo y compañero de cárcel, Nehru, instaló en su lugar al siguiente notable de la Conferencia Nacional, Bakshi Gulam Mohammed. Brutal y corrupto, el régimen de Bakshi –ampliamente conocido como BBC: The Bakshi Brothers Corporation– dependía completamente del aparato de seguridad indio. Después de diez años, en los que su logro principal fue despejar toda pretensión de que Cachemira fuera otra cosa aparte de «una parte integral de la Unión India», la reputación de Bakshi se había convertido en una carga para Delhi, y fue a su vez sumariamente desalojado, para ser reemplazado tras un corto intervalo por otro títere de la Conferencia Nacional, esta vez un comunista renegado, G. M. Sadiq, cuyo régimen no menos represivo procedió a desmontar totalmente el partido, disolviéndolo dentro del Congreso.

Mientras, Abdullah pasó doce años en prisión, finalmente bajo los cargos de traición, con dos breves interrupciones en 1958 y 1964. Durante la segunda de estas interrupciones, mantuvo conversaciones con Nehru en Delhi y con Ayub Khan en Rawalpindi, justamente antes de que Nehru muriera y a él se le volviera a arrestar, por reunirse temerariamente con Zhou Enlai en Argel. Ha habido muchas manifestaciones de sentimentalismo sobre la oportunidad perdida respecto a un mejor acuerdo en

---

[11] Se puede consultar el relato lúgubremente cómico de los afanes de Nehru y su jefe de policía, cuando se confeccionaron las acusaciones de conspiración contra Abdullah, en B. N. Mullik, *My Years with Nehru: Kashmir*, Nueva Delhi, 1971, pp. 86-106, 169-174. Pasaron cinco años desde el arresto de Abdullah en 1953 hasta que se presentaron cargos contra él, y otros cuatro años antes de que se juzgaran: en ese momento «los testigos mostraron signos de vacilación», mientras que «algunos de nuestros agentes en situación más delicada habían sido descubiertos y era difícil mantenerlos a salvo en el Valle», hasta que Nehru –a la vez que públicamente declaraba que «creía firmemente que las pruebas presentadas ante los tribunales eran válidas»– confesó a Mullik que «sería imposible convencer a la población en general sobre la verdad del caso si este continuaba prolongándose». Finalmente –una década después de su encarcelamiento– Abdullah fue liberado.

Cachemira: supuestamente un Nehru dubitativo habría estado dispuesto a contemplar un cierto relajamiento del control indio sobre el Valle, trágicamente frustrado por su muerte. La realidad es que Nehru, tras hacerse con Cachemira por la fuerza en 1947, había descubierto rápidamente que Abdullah y su partido no eran tan populares ni tan seculares como había imaginado, y que podría mantener el agarre sobre su presa sólo mediante una ocupación militar indefinida, bajo una fachada de colaboracionistas, cada uno menos satisfactorio que el último. La facilidad con la que la Conferencia Nacional fue manipulada para fines indios, a medida que Abdullah fue descartado por Bakshi, y Bakshi por Sadiq, dejó claro lo relativamente escuálida que era la organización, y que, pese a las apariencias, siempre lo había sido. Para el final de su vida, Nehru habría preferido una máscara más presentable para el dominio indio, pero puede descartarse que quisiera permitir en Cachemira que la voluntad popular se expresara libremente: nunca podría habérselo permitido. No había mostrado remilgos a la hora de encarcelar, con acusaciones prefabricadas, a quienes encarnaban la legitimidad última de la conquista india de la región, y tampoco dudó en presidir sobre tiranías subcontratadas, de cuya naturaleza era bien consciente[12]. Cuando un angustiado admirador originario de Jammu le pidió que no lo hiciera, él respondió que el interés nacional era más importante que la democracia: «Hemos apostado por Cachemira en la escena internacional, y no podemos permitirnos perder. En este momento estamos ahí a punta de bayoneta. Hasta que las cosas mejoren, la democracia y la moralidad pueden esperar»[13]. Sesenta

[12] Un despiadado ataque contra los intentos de Nehru de distanciarse respecto al encarcelamiento de Abdullah y los sucesivos regímenes policiales en Cachemira –Nehru, por supuesto, siempre intentó pasar la responsabilidad a los agentes locales–, puede consultarse en A. G. Noorani, «The Legacy of 1953», *Frontline*, 16-29 de agosto de 2008, que comienza así: «Un error monstruoso exige esfuerzos monstruosos para encubrirlo, y monstruosas falsedades para justificarlo ante el pueblo». Noorani es un magistrado del Tribunal Supremo de India.

[13] Balraj Puri, *Kashmir Towards Insurgency*, Nueva Delhi, 1993, p. 46: «Nehru me precavió acerca de ser demasiado idealista, y aseveró que el interés nacional era más importante que la democracia».

años después las bayonetas todavía están ahí, y la democracia no se ve por ninguna parte.

En la que sería la zona simétrica de la Unión en su parte oriental, las cosas no estaban mejor. Ahí los británicos habían conquistado un área mayor que las Provincias Unidas, la mayor parte de ella situada en el extremo lejano de lo que James Scott ha descrito como la Appalachia del Sudeste Asiático: tierras altas montañosas cubiertas de bosques, habitadas por poblaciones tribales de origen tibetano-mongol, a las que no había llegado el hinduismo, y sin conexión histórica con ninguna institución subcontinental. En los valles, tres reinos hindúes habían existido durante largo tiempo: el más antiguo en Manipur, el mayor en Assam. La región se había mantenido al margen de los imperios maurya y gupta, y había resistido a la anexión mogol. Pero para comienzos del siglo XIX, Assam había sido absorbido por la expansión birmana, y, cuando los británicos se la arrebataron a Birmania, no reinstauraron su dinastía, mientras que permitieron la continuidad de los principados en los estados mucho más pequeños de Manipur y Tripura. La extensión de plantaciones de té y tala de madera hacían de Assam una provincia valiosa del Raj, pero las autoridades coloniales se cuidaron de separar las tierras altas tribales de los valles, demarcando grandes zonas a lo largo de la región, mediante una «Línea Interior», señalándolas como «Áreas excluidas y no administradas», en las que no hicieron grandes esfuerzos por adentrarse. Estas zonas estaban tan lejos de algo que tuviera que ver con India, incluso cuando formaban parte del Imperio victoriano, que cuando Birmania se separó del Raj en 1935, los administradores estuvieron más tentados de adjudicarlas a Rangún que a Delhi.

La llegada de la independencia, a su manera, atenuó aún más los vínculos del Noreste con el resto de India. Una vez que llegó la partición, sólo un angosto corredor de tierra, de unos veinte kilómetros de ancho en su parte más estrecha, conectaba a la región con el territorio de la Unión. Sólo un 2 por 100 de sus fronteras estaban ahora contiguas a India –el 98 por 100 con Birmania, Bangladés, China, Nepal y Bután–. Manipur no tenía conexión directa con India por carretera. Ante dificulta-

des como estas, los líderes del Congreso no pararon en ceremonias. El gobernante de Manipur no había sido adecuadamente invitado a reunirse con los otros príncipes por parte de V. P. Menon en 1947, y ya en 1949 se resistía a una integración plena en la Unión. Informado sobre el problema, Patel sólo tuvo una escueta respuesta: «¿No hay un brigadier en Shillong?». En pocos días el maharajá fue secuestrado, rodeado por tropas y aislado del mundo exterior, y a punta de pistola se le hizo firmar la desaparición de su reino, para siempre[14]. Con él se fueron la asamblea electa del estado, que para la siguiente década estaba gobernada –como Tripura, en ese mismo momento forzada también a integrarse en la Unión– sin que el comisionado de Delhi tuviera ninguna intención de convocar una consulta popular.

Las tribus dispersas en las tierras altas no permitieron este tipo de golpe de mano, y ahí comenzaron los problemas, antes incluso de la marcha de los británicos. En Assam, aproximadamente la mitad de una población total naga de 1,5 millones de almas –unas quince tribus principales, que hablaban treinta lenguas–, había sido convertida al cristianismo por misionarios baptistas, y adquirieron un liderazgo ilustrado en la forma de un Consejo Nacional Naga, que dejó claro que no quería verse forzado a entrar en un futuro Estado indio. Un mes después de la independencia, una delegación llamó a Gandhi en Delhi, que les dijo: «Podéis ser independientes», añadiendo de manera característica: «Estáis a salvo en lo que a India respecta. India ha derramado su sangre por la libertad. ¿Acaso va a privar a otros de su libertad? Personalmente, creo que todos vosotros me pertenecéis a mí *(sic)*, a India. Pero si decís que no, nadie os puede obligar»[15]. El Congreso fue menos delicado. Nehru consideraba un excéntrico al emergente líder naga, Phizo, y descartó la idea de una independencia naga, considerándola absurda.

---

[14] Sanjib Baruah, *Durable Disorder: Understanding the Politics of Northeast India*, Nueva Delhi, 2005, pp. 59-60.

[15] *CWMG*, vol. 88, pp. 373-374 – 19 de julio de 1947 [vol. 96, pp. 84-85].

Resueltos a hacerse respetar, los líderes nagas declararon la independencia un día antes de que Gran Bretaña transfiriera el poder a India. El Congreso no hizo caso. Phizo continuó ganándose a pueblos enteros para la causa naga, aumentando el apoyo entre las tribus. En marzo de 1952, se encontró con Nehru en Delhi. Enfurecido ante las posiciones de Phizo, Nehru –«golpeando la mesa con los puños cerrados»– exclamó: «Si los cielos caen, o India se rompe en pedazos y la sangre tiñe de rojo el país, si estoy aquí o si está cualquier otro, a los nagas no se les permitirá ser independientes»[16]. Un año después, acompañado por su hija, llegó Nehru en visita oficial como primer ministro a Kohima, en el centro del país naga, en compañía del primer ministro birmano, U Nu[17]. Los defensores de la independencia habían sido excluidos: con lo cual, cuando Nehru llegó al estadio local para el mitin, la audiencia se levantó y se marchó, enseñándole y golpeando sus nalgas en un gesto naga de desprecio. Esta fue una indignidad, peor incluso que la que había sufrido entre los pastunes. No se reconoció al Consejo Nacional Naga, y se multiplicaron las redadas policiales. Clandestinamente, se reunía un ejército naga en los montes.

Para finales de 1955, había sido proclamado un Gobierno Federal Naga, y con ello comenzaba una guerra total por la independencia. Bajo el comandante en jefe del Ejército indio,

---

[16] Véase Nirmal Nibedon, *North-East India. The Ethnic Explosion*, Nueva Delhi, 1981, p. 25. Nibedon era un valiente periodista de Assam, casado con una *naga*.

[17] Véase el conmovido relato del jefe de inteligencia de Nehru, B. N. Mullik, en *My Years with Nehru, 1948-1964*, Nueva Delhi, 1972, p. 305: «Esta fue probablemente la primera vez en que era boicoteado con éxito un mitin de Pandit Nehru –adorado por las masas en India, que viajaban muchos kilómetros para escucharle y verle–. Nehru se quedó solo ante unas pocas docenas de funcionarios del gobierno y sus familiares, la mayor parte de los cuales no era naga, sino gente de las llanuras. El primer ministro estaba estupefacto. También U Nu. No pudo hablar. Volvimos a la casa del vicecomisario, donde nos esperaba un suntuoso festín, pero nadie tenía apetito». Para Mullik, el responsable de la represión policial posterior, la lección estaba clara: «Phizo demostró el control que había logrado sobre los nagas, y el incidente demostró también la unidad de los nagas en su presión para lograr la independencia».

para sofocar la revuelta se destinaron dos divisiones y treinta cinco batallones del grupo paramilitar *Fusileros de Assam*, una fuerza principalmente gurja, conocida por su crueldad. Como en Malasia y Vietnam, los aldeanos fueron trasladados a la fuerza a caseríos estratégicos, para cortar las vías de suministro a los «hostiles» –la oficialidad india prohibió incluso el uso del término «rebeldes»–. En 1958, el régimen de Nehru aprobó las que quizás hayan sido las medidas legislativas de represión más sanguinarias en los anales de la democracia liberal, la Regulación de Poderes Especiales de las Fuerzas Armadas, que autorizaba el asesinato inmediato de cualquier persona identificada dentro de un grupo de cinco o más personas cuando estuvieran prohibidas tales reuniones, y prohibía emprender toda acción legal contra cualquier «persona respecto de cualquier acto, buscado o realizado, en el ejercicio de los poderes conferidos por esta Regulación», a menos que el gobierno central lo consintiera[18]. Con esta licencia para matar, las tropas y paramilitares indios tenían garantizada la inmunidad, e hicieron un extenso uso de ella. La brutalidad de la ocupación gubernamental de Nagaland excedió ampliamente la de Cachemira. Pero como en Srinagar, también en Kohima la pacificación requería el soborno de notables locales, para construir una fachada complaciente de integración voluntaria, tarea que en el territorio naga se le asignó a la Oficina de Inteligencia. Una vez asegurada, Nagaland fue ascendida a la condición de estado de la Unión en 1963.

[18] Cfr. el texto del Reglamento en W. Lasuh (ed.), *The Naga Chronicle*, Nueva Delhi, 2002, pp. 155-157. «Cualquier comisario, suboficial, u oficial no comisionado que no esté por debajo del rango de *havildar* (sargento) de las fuerzas armadas, en un área afectada: si este considera que es necesario hacerlo para el mantenimiento del orden público y después de dar aviso como considere necesario, puede disparar o usar la fuerza de otro modo, incluso hasta causar la muerte, contra toda persona que esté actuando en contravención de cualquier ley u orden vigente en ese momento que prohíba la reunión de cinco personas o más en el área problemática»; «No se incoará acción, demanda u otro procedimiento legal, excepto con la sanción previa del Gobierno central, contra ninguna persona respecto de cualquier acto, buscado o realizado, en el ejercicio de los poderes conferidos por esta Regulación».

Medio siglo después, se sigue recurriendo a la Ley de Poderes Especiales de las Fuerzas Armadas para mantener la región bajo control.

A mediados de los años treinta Nehru había publicado el libro *La unidad de India*. Como gobernante, su carrera comenzó y acabó con dos intentos por imponer la concepción que tenía de esa unidad. Cachemira, cuya captura fue la primera gran medida que adoptó como primer ministro una vez lograda la independencia, vino a ocupar más tiempo y energía diplomáticos por parte india que cualquier otra cuestión, bajo el mandato de alguien que se preciaba de su papel en la escena internacional. Su ruina llegó con otra disputa territorial, donde no pudo hacer tan fácilmente su voluntad. «Ni una yarda de India va a salir de India», declaró en Shillong en diciembre de 1957[19]. Para entonces, China ya había completado una carretera de más de mil kilómetros que conectaba Sinkiang con el Tíbet, y que pasaba por la deshabitada llanura de Aksai Chin, que India consideraba suya, sin que nadie en Delhi fuera consciente de ello. Ninguna de las tierras fronterizas situadas entre India y China, de hecho, habían sido nunca delimitadas. En el este, India tomó tierras que el Raj reclamaba en virtud de un tratado que no fue aceptado por la reciente República China en 1913, pero sí acordado en Simla, en 1914, por las autoridades tibetanas. Gran Bretaña reconocía a su vez a China un estatus de protectora del Tíbet, respecto al cual se había comprometido anteriormente a no negociar directamente ni anexionarse territorio.

El nivel de las artimañas implicadas en esta transacción era inusual, incluso para los estándares del Raj. En palabras de un jurista estadounidense, «los documentos muestran que los funcionarios de la India británica actuaron en perjuicio de China, en consciente violación de las instrucciones recibidas; deliberadamente, informaron de sus acciones de manera errónea a sus superiores en Londres; alteraron documentos cuya publicación había sido ordenada por el Parlamento; se sentaron en una mesa

[19] Sarvepalli Gopal, *Jawaharlal Nehru: A Biography*, vol. III, Londres, 1984, p. 30.

de negociación internacional, y deliberadamente rompieron un tratado entre el Reino Unido y Rusia»[20]. El resultado, bautizado con el nombre de su artífice, fue la Línea McMahon. Pero la Línea era tan abstracta, el territorio que reclamaba tan poco colonizado, que no fue hasta 1935 que otro funcionario británico en Delhi advirtió que el acuerdo arrebatado a los tibetanos no estaba incluido en el *lexicon* británico de tratados internacionales, y los mapas oficiales de India todavía mostraban la frontera tal y como tradicionalmente la había reclamado China. Con lo cual, se recolectaron y destruyeron todas las copias del *lexicon*, y en la Oficina de Exteriores se imprimió uno nuevo, fechado retroactivamente, con un año de publicación falso. Si esta era la postura respecto a la zona oriental del Raj, la visibilidad jurídica era todavía menor respecto a su saliente noroccidental. Ahí, en 1897, el director de Inteligencia Militar en Londres había urgido a su gobierno para que se hiciera con la totalidad de Aksai Chin, como un colchón de seguridad frente a Rusia. Despreciando esta idea, dos años después el virrey propuso su división mediante una nota enviada a China, que fue ignorada por la corte Qing. En 1913 los mapas británicos señalaban la totalidad de Simla como perteneciente a China. En 1927, sin embargo, y sin ningún otro cambio ulterior, los mapas británicos la mostraban como parte de India. Hasta el final del Raj, los británicos no hicieron intento alguno de ocupar la región.

En 1956, Zhou Enlai, al señalar a Nehru que las fronteras entre sus dos países nunca se habían acordado mediante un tratado anterior y necesitaban ser determinadas, le dijo que, a pesar de sus orígenes imperialistas, China estaba dispuesta a adoptar una «posición más o menos realista» respecto a la Línea McMahon. A esto respondió Nehru que las fronteras septentrionales del Imperio británico, tal y como le habían sido legadas a India, eran innegociables. Al descubrir, dos años más tarde, que China había construido una carretera que atravesaba Aksai Chin, exigió que fuera retirada. Al obtener como respues-

---

[20] Alfred Rubin, reseña del libro de Alastair Lamb *The McMahon Line*, en *The American Journal of International Law*, julio de 1967, p. 827.

ta que Aksai Chin era parte de China, Delhi inicialmente concedió que el área era «una cuestión en disputa», y después se desdijo rápidamente[21]. No había cuestión en disputa, ni cabía negociación alguna: los chinos debían retirarse. El año siguiente estalló la revuelta en el Tíbet, y el Dalai Lama huyó a India, donde la CIA durante algún tiempo había estado ayudando a los rebeldes tibetanos, con la connivencia india[22]. La llegada del Dalai no fue nada cómoda para India en el contexto de la disputa fronteriza –al protestar por el reconocimiento indio de la soberanía de China sobre el Tíbet, el Dalai señaló que «Si le niegas el estatuto soberano al Tíbet, niegas la validez de la Convención de Simla, y por tanto la validez de la Línea McMahon»[23]–, sino que incrementó las tensiones entre Pekín y Delhi. Sin embargo en 1960 Zhou Enlai llegó de Rangún, tras alcanzar un reciente acuerdo fronterizo en el que aceptaba la Línea McMahon donde esta colindaba con Birmania, y propuso un acuerdo similar con India, a cambio de su confirmación de que Aksai Chin pertenecía a China[24]. Una vez más, se le dijo que las reivindicaciones territoriales indias, en su totalidad, no eran materia de negociación.

Legalmente, estas reivindicaciones se basaban sólo en las artimañas expansionistas del Raj en el este, y –sencillamente– en sus caprichos cartográficos en el oeste. Políticamente, sin embargo, la realidad era que a ambos lados de las cadenas montañosas que separaban al subcontinente de las llanuras septentrionales, se encontraban dos regímenes, el Qing y el victoriano, que

---

[21] En 1953, el secretario de Asuntos Exteriores confesaría después que «nuestros expertos nos habían aconsejado que nuestra reivindicación de Aksai Chin no fuera excesiva»: S. Raghavan, *War and Peace in Modern India*, cit., p. 240.

[22] En 1963 la CIA estaba entrenando a guerrillas tibetanas, bajo la supervisión directa de un general sij, en dos bases indias: una cerca de Dehra Dun y la otra en Orissa, ambas visitadas e inspeccionadas por Nehru antes de su muerte: véase Kenneth Conboy y James Morrison, *The CIA's Secret War in Tibet*, Lawrence, 2002, pp. 187, 192.

[23] Neville Maxwell, *India's China War*, Londres, 1970, p. 99.

[24] M. Taylor Fravel, *Strong Borders, Secure Nation: Cooperation and Conflict in China's Territorial Disputes*, Princeton, 2008, pp. 88-94.

eran sistemas de conquista imperial sobre pueblos sometidos. En la región era más antigua la presencia Qing, pero el débil régimen que le sucedió fue, en virtud de las buenas maneras diplomáticas vigentes en la época, territorialmente estafado por los británicos. El cadáver de un depredador había sido robado por otro, con pocas diferencias entre ellos. Medio siglo después, China era un estado revolucionario guiado no por la compensación jurídica, sino por la utilidad estratégica. Aksai Chin le era útil, mientras que para India habría sido de poca importancia, si no hubiera advertido que China había construido una carretera a través de la región. El territorio al sur de la Línea McMahon era de poca utilidad, y por tanto India podía conservarla. Si Nehru hubiera mostrado una brizna de sentido común histórico o realismo político, habría llegado a un acuerdo sobre esa base. Como se dice a menudo, lo prohibía la opinión pública india, y ciertamente Nehru temía, como les dijo a sus hombres de confianza, que «Si les concedo eso, dejaré de ser el primer ministro de India; no lo haré»[25]. Pero en realidad nadie era más responsable que Nehru de las fantasías de una India sempiterna, que se proyectaban milenios hacia el pasado en cada palmo de tierra reclamado por el Raj. Este era el soñado mundo de «Unidad» y «Descubrimiento» de India en el que se había bañado desde que tuvo treinta años, y ahora esta imaginería inspiraba su afirmación absurda de que la Línea McMahon coincidía con las fronteras de India durante casi tres mil años, en los que «el anhelo del espíritu indio se dirigió hacia estas fortalezas del Himalaya», como atestiguaban las Upanishad[26].

---

[25] N. Maxwell, *India's China War*, cit., p. 161. Uno de principales apologetas define la posición de Nehru en la jerga eufemística de la opinología contemporánea: Nehru tuvo que «evaluar constantemente lo que ofrecía el mercado político, y adoptar sólo aquellas políticas que podían venderse a la ciudadanía»: S. Raghavan, *War and Peace in Modern India*, cit., p. 253.

[26] N. Maxwell, *India's China War*, cit., p. 127. La mejor crítica india de la concepción nacional de Nehru puede encontrarse en el espléndido ensayo de Javeed Alam, «The Nation and the State in India. A Difficult Bond», en Z. Hasan, E. Sridharan y R. Sudarshan (eds.), *India's Living Constitution*, cit., pp. 83-104, esp. 92-95.

Bajo el hechizo de delirios como estos, se perdía todo contacto con la realidad. A las tropas se les ordenó avanzar posiciones, desafiando a los puestos de avanzada del Ejército Popular de Liberación chino (EPL) en Aksai Chin y en el Noreste. El jefe de gabinete de Nehru, su favorito de Cachemira, B. M. Kaul, declaró que «unas pocas salvas harán huir a los chinos». Shastri, su ministro de Interior –y posterior sucesor–, anunció que si China no desalojaba las áreas en disputa, India la expulsaría de ellas tan contundentemente como lo había hecho con Portugal en Goa. En septiembre de 1962 se decidió hacer precisamente eso, sin que Delhi tuviera la más mínima sospecha de lo que sucedería –el propio Nehru, que asistía a otra fútil conferencia de la Commonwealth en Londres, ni siquiera estaba en Delhi–. Lo que podía hacer el Ejército indio, esto es, incendiar pueblos en Nagaland y disparar a manifestantes en Srinagar en nombre de la unidad nacional, era una cosa: enfrentarse al EPL por idéntica causa, era otra. En una primera ronda de combates, que duraron un par de semanas de octubre, las tropas indias que intentaban avanzar en el Noreste fueron aplastadas, mientras sus guarniciones caían en el flanco occidental. La conmoción en Delhi fue considerable, pero no espabiló a Nehru, que en el siguiente respiro en los combates, siguiendo su característico estilo, agradeció a China por su iniciativa, que había «retirado repentinamente el velo del rostro de India» (cuando estaba en pleno vuelo retórico, era raro que no pasaran por su mente imágenes de alcoba), permitiendo «vislumbrar el sereno rostro de India, fuerte y aun así sereno y determinado, un rostro antiguo que es todavía joven y vibrante»[27].

Se hizo acopio urgente de armas norteamericanas, británicas e israelíes para nutrir el arsenal nacional. En el cumpleaños de Nehru, el 14 de noviembre, sus tropas lanzaron un contraataque en el Noreste. En menos de una semana, fueron ignominiosamente dispersadas, desintegrándose completamente como fuerza militar. Si China lo hubiera deseado, el EPL podría continuado la marcha, sin oposición, hasta Calcuta. Presa del pánico,

---

[27] N. Maxwell, *India's China War*, cit., p. 381.

Nehru pidió que bombarderos norteamericanos atacaran sus posiciones[28]. Pero los chinos ya habían logrado lo que pretendían, y con su control de Aksai Chin garantizado, retiraron sus tropas, cruzando la Línea McMahon en un movimiento de cierre olímpico, casi tan humillante para Nehru como la aplastante derrota que había sufrido en el campo de batalla. El Caporetto de Thagla Ridge acabó con él. Psicológicamente roto y físicamente mermado, languideció en el cargo durante otros dieciocho meses, antes de su muerte en la primavera de 1964.

En retrospectiva, la cotización de Nehru ha subido entre los intelectuales indios liberales o de izquierdas, como ha bajado a su vez la de la clase política que vino después de él. Es comprensible: perteneció a una generación que había resistido a los británicos en nombre de un ideal, sin la certeza de que tendrían éxito en su tiempo de vida, y había pagado un precio por ello, a diferencia de quienes llegaron al poder después por nacimiento o mediante intrigas políticas. Pero es también una base limitada para el juicio histórico. La imagen del gobernante sabio siempre estuvo fuera de lugar. Como eran bien conscientes aquellos que le admiraron y conocieron de cerca, él tenía –en palabras de Sarvepalli Gopal, el leal asistente que se convirtió en su principal biógrafo– una «mente de lugares comunes» que «no era capaz de reflexiones profundas u originales»[29]. La superficialidad de su equipamiento intelectual estaba conectado a ese aspecto de su personalidad que tan fácilmente lo alejaba de las realidades que se interponían entre él y sus esperanzas o preferencias. Es chocante que dos contemporáneos de Nehru tan opuestos como

---

[28] Kaul, desde una cama en Delhi, «se sacó de debajo de la almohada», un documento que urgía al gobierno a «persuadir a Chiang Kai-Shek, y también a las fuerzas surcoreanas, asistidas por la fuerza militar norteamericana en las costas del Pacífico Occidental, para que invadieran territorio chino», esperando que la USAF «lanzaría ataques masivos contra China desde las bases en India»: Steven Hoffman, *India and the China Crisis*, Berkeley-Los Ángeles, 1990, p. 198.

[29] S. Gopal, *Jawaharlal Nehru*, vol. II, Londres, 1979, p. 316. *The Discovery of India* era un «embrollo de libro», lleno de «prosa confusa» y «muchas frases sin sentido»: vol. I, pp. 298-299.

Patel y Jinnah lo describieran en términos casi idénticos –el primero hablaba en cierta ocasión de su «inocencia infantil», el segundo lo comparaba con Peter Pan[30]–. La imagen de Gopal es mucho más expresiva: Nehru «se hizo pronto una cuna con el nacionalismo emocional, y se meció en ella»[31], como un niño que se acurruca hasta dormirse, refugiándose del mundo exterior. Desde luego, tenía muchas cualidades que eran más adultas: trabajo duro, ambición, encanto, un carácter implacable. A estas, les acompañaban otras que en términos del desarrollo psicológico pueden ser más ambiguas: mojigatería, petulancia, violentos estallidos temperamentales, vanidad. Gajes del alto cargo, no hay duda. Y aun así, por muy pagados de sí que estén, pocos políticos pueden escribir, como hizo él antes de su muerte, que nadie había sido tan amado por millones de sus compatriotas. Abstemio en muchos otros ámbitos, y poco atraído por lo sobrenatural, su opio –señalaría otro admirador[32]– fue la adoración del pueblo.

Los efectos inutilizantes de esta adicción no tuvieron por antídoto a sus colegas. Patel, que podría haberlos compensado, murió pronto. Nehru tuvo cuidado de no nombrar a ningún viceprimer ministro para que le sucediera. Rajagopalachari, que había sido presidente, desde su punto de vista se había «descarriado», al abandonar el Congreso. Ambedkar, al que Nehru temía, y a cuyo funeral no acudió, fue pronto descartado. Bose, el único líder del Congreso en su historia que unía a hindúes, musulmanes y sijs en una lucha secular común, y que habría sido su mayor amenaza, yacía enterrado en Taiwán: el paisaje político de la In-

---

30 B. Krishna, *Sardar Vallabhbhai Patel*, Nueva Delhi, 1996, p. 24; Stanley Wolpert, *Nehru. A Tryst with Destiny*, Londres, 1966, p. 44.

31 S. Gopal, *Jawaharlal Nehru: A Biography*, vol. I, Londres, 1975, p. 69.

32 Walter Crocker, *Nehru: A Contemporary's Estimate*, Londres, 1966, p.153: «Puede, o no, que la religión sea el opio del pueblo; pero el pueblo era el opio de Nehru». Crocker, un diplomático conservador que ocupó el cargo de embajador de Australia en India durante seis años, entre mediados de los años cincuenta y comienzos de los sesenta, consideraba a Nehru cercano y de gran calidez personal. Después de medio siglo, su breve libro sigue siendo quizá el retrato más perspicaz de él como hombre y como gobernante.

dia de posguerra no habría sido el mismo si él hubiera sobrevivido. Rodeado de mediocridades, Nehru acumuló más puestos de los que podía manejar –ministro de Exteriores permanente, además de primer ministro, por no mencionar ministro de Defensa, jefe de la Comisión de Planificación, y presidente del Congreso, en varias ocasiones–. No era un buen administrador, le resultaba difícil delegar, pero incluso si lo hubiera sido, este era un pluralismo excesivo. En opinión de Gopal, el gobierno se convirtió en un «one-man show»[33]. Eso no era completamente justo, puesto que Nehru no podía atender a todo, y con el reparto de tareas en este peculiar gabinete, los ministros a menudo pudieron hacer en sus departamentos lo que quisieron.

La característica más perjudicial del régimen que cristalizó no es tanto este aspecto centrífugo como la corte de aduladores que se formó a su alrededor en el nivel extraministerial. A diferencia de Gandhi, Nehru no tenía buen ojo para las personas, y su elección de confidentes fue siempre desastrosa[34]. Al promocionar a jefe de Gabinete, por encima de sus funcionarios más veteranos, a su secuaz en el derrocamiento de Abdullah, Brij Mohan Kaul –un pusilánime de Cachemira sin experiencia bélica, que escurrió el bulto a la primera ocasión–, Nehru fue directamente responsable de la debacle india de 1962. Contrató como secretario personal a un desagradable familiar procedente de Kerala, M. O. Mathai, que adquirió un poder desorbitado, se acostó con la hija de su jefe y llevó sus papeles a la CIA, hasta que su reputación devino tan perjudicial que Nehru se vio forzado a prescindir de él[35]. Tanto para las operaciones políticas en Cachemira y en el Noreste, o para operaciones más cerca de casa, con-

---

33 S. Gopal, *Jawaharlal Nehru*, cit., vol. II, p. 304.

34 «En el ambiente circundante de adulación y servilismo», como escribió Crocker, «más de un charlatán, y no pocos estafadores, se aprovecharon de su poca visión»: *Nehru*, cit., pp. 86, 140.

35 S. Gopal, *Jawaharlal Nehru*, cit., vol. II, p. 122, vol. III, pp. 310-312; para la versión de sí mismo de Mathai, véase *Reminiscences of the Nehru Age*, Nueva Delhi, 1978. Su conocido capítulo en blanco, titulado «Ella», en el que habría narrado «sin inhibiciones, al estilo de D. H. Lawrence» su aventura con la hija de Nehru, se hizo circular en privado.

fió en un sombrío matón de la policía, Bhola Nath Mullik, antiguamente al servicio de los británicos, colocándole al frente de la Oficina de Inteligencia. El único colega en el que confiaba realmente era Krishna Menon, un parlanchín incompetente que acabó cayendo en desgracia junto a Kaul.

Aun así, podría aducirse que tales fracasos son insignificantes al lado de un éxito de liderazgo. La grandeza de Nehru, y este es un sentimiento generalizado, consistió en gobernar como demócrata en un mundo no occidental lleno de dictadores. Como tutor de la nación, dio un ejemplo para aquellos que vinieron después, del que ya no podrían alejarse. Con su guía, la democracia india encontró unos fundamentos sólidos, y ha durado desde entonces. Está claro que por convicción Nehru fue un demócrata liberal. Pero tampoco fue este un apego meramente teórico a los principios del gobierno parlamentario. Como primer ministro, Nehru tomó sus tareas en la Lok Sabha con una concienzuda puntillosidad, dejando en mal lugar a muchos gobernantes occidentales: intervino y debatió regularmente en la cámara, sin recurrir nunca al amaño de elecciones nacionales o suprimiendo un ejercicio amplio de la libertad de opinión. Todo ello es incontestable. Pero el liberalismo es un metal que raramente se produce sin aleaciones. Nehru fue primero y principalmente un nacionalista indio, y donde lo popular no pudo coincidir con la nación tal y como la imaginaba, lo suprimió sin remordimientos. Ahí los instrumentos del gobierno no eran votos, sino, como él mismo exclamó, bayonetas.

Dentro de la zona donde la nación no estaba cuestionada, la democracia tampoco podía dejarse simplemente a su albur. Ninguna figura fue más poderosa en la corte de Nehru que Mullik, que llegó desde Bihar para ocupar el cargo a elección de Patel, y se ganó el favor de Nehru vigilando a todos los partidos de la oposición mediante una red de informantes dentro de ellos[36]. Como

[36] Por supuesto, le aseguró a Nehru, con sospechoso énfasis, que no se hacía lo mismo con el propio Congreso. Durante las nocturnas reuniones periódicas con Nehru, recuerda Mullik, «Me entregaba a la escucha de sus palabras. En esas ocasiones se me mostraba como un sabio de las Upani-

otros gobernantes electos –viene a la mente Nixon–, Nehru estaba fascinado por ese tipo de información clandestina, y llegó a confiar en Mullik tanto para manejar Cachemira, donde este se convirtió en el guardián de los sucesivos gobiernos títeres[37], como para empujar hacia adelante la frontera sino-india: su asesoría fue desastrosa en ambas áreas. Pero sus servicios eran más vitales cerca de casa. Como muestran las memorias de Mullik, cuando las urnas dieron el gobierno a los comunistas en Kerala –«siempre de especial interés para la Oficina de Inteligencia»– y la cúpula local del Congreso se confabuló en una campaña de agitación religiosa para derrocarlo, la participación de la Oficina de Inteligencia en la operación que finalmente lo derribó fue decisiva; siguiendo las órdenes de Nehru, que les encargó liquidar este obstáculo democrático a la voluntad del gobierno central[38].

Por lo general, estos episodios se han tratado como incoherencias dentro de la trayectoria de Nehru, aunque sean un tipo de incoherencias que no sería difícil de encontrar en la carrera de muchos otros estadistas liberales bien considerados. Hay razones para ello. Visto con perspectiva, la verdad es que Nehru pudo ser el gobernante democrático que fue, porque una vez en el cargo afrontó muy poca oposición. A lo largo de sus años como primer ministro, el Congreso disfrutó de enormes mayorías en el Parlamento, y controló prácticamente todos los gobiernos provinciales, en una sociedad que además estaba dividi-

---

shad, que explicaba su Verdad a un discípulo». Nehru, que le dijo que el servicio de inteligencia indio debía inspirarse en Genghis Khan, «no dudó en confiar plenamente en mí, y a menudo me informaba de sus divergencias con los compañeros del Gabinete o del Congreso»: *My Years with Nehru*, cit., pp. 58, 61-62, 66.

[37] Respecto a la cercanía con la que Mullik monitorizó y gestionó al detalle el escenario de Cachemira, compruébese la presunción con la que describía su papel, de 1952 en adelante: «En cada crisis histórica, yo estuve casi siempre en Cachemira, personalmente, y trabajé con los líderes de Cachemira, codo con codo, para superar sus dificultades»: *My Years with Nehru*, cit., p. 32.

[38] B. N. Mullik, *My Years with Nehru*, cit., pp. 337-367: «Si la acción del gobierno central en Kerala era constitucional y correcta, ahora es una cuestión puramente académica», p. 357.

da en castas. A todos los gobiernos que no fueron del Congreso se les dio carta de despido[39]. Dada la comodidad de ese monopolio de poder –los politólogos lo llamarían una «democracia unipartidista»–, no hubo ocasión de recurrir a las formas convencionales de gobierno autoritario. A nivel subjetivo, a Nehru le era ajena toda idea de dictadura. Pero objetivamente era también bastante innecesaria; apenas surgió nunca una mínima tentación. En general, a lo largo de casi toda la Unión la democracia llegó sin mucho coste. Que él la manejara tan bien, en todo caso, quedará como su legado más positivo.

¿Qué vemos en la otra cara de la moneda? «Calais quedó inscrita en el corazón de la Reina María Tudor», le dijo Nehru a un general británico, siguiendo una llamativa comparación, «así como Cachemira está inscrito en el mío»[40]. Y las consecuencias, con el paso de las décadas, serían incluso más sangrientas. La herencia que dejó en el Noreste fue bastante similar. En 1961, cuestionar la integridad territorial de India pasó a ser un crimen, ya fuera por escrito, o en discursos públicos, en signos o imágenes: castigado con tres años de cárcel. Los nagas, a los que ordenó bombardear por primera vez en 1963, seguían invictos cuando murió. Tres años despúes, y en la zona colindante, estalló una rebelión a gran escala entre los mizos. Hacia el final de la década siguiente, Manipur, Tripura y Assam estaban en llamas. Se multiplicó la criminalidad –asesinatos, torturas, violaciones– encubierta por la Ley de Poderes Especiales de las Fuerzas Armadas. La represión, cooptación y agotamiento todavía tienen que dar paso a una paz auténtica en la región, donde India todavía tiene tanto que esconder que los extranjeros necesitan un permiso especial para entrar, y sólo pueden

---

[39] «No deja en buen lugar al funcionamiento del régimen de Nehru que, de los gobiernos estatales que no fueron del Congreso, todos fueron víctimas del carácter monopolista del Congreso Nacional Indio»: Bhagwan Dua, «Indian Congress Dominance Revisited», en Paul Brass y Francis Robinson (eds.), *The Indian National Congress and Indian Society 1885-1985*, Nueva Delhi, 1987, p. 359.

[40] Véase Patrick French, *Liberty or Death: India's Journey to Independence and Division*, Londres, 1997, p. 372.

visitar partes de ella, bajo estrictos controles. El Tíbet es generalmente más accesible para los extranjeros.

Para el resto de la Unión, la aflicción permanente para el gobierno de Nehru ha sido el sistema dinástico que legó. De palabra rechazó cualquier principio hereditario, y su capacidad para el autoengaño fue lo suficientemente grande como para que él creyera que estaba obrando en consecuencia. Pero basta con señalar su negativa a nombrar a alguien de su entorno como sucesor, y la complacencia con el ascenso político de su hija –sin cualificación alguna para el puesto aparte de su nacimiento– hasta la presidencia del partido, allí donde Gandhi le colocó a él en su momento, situándole en el trampolín directo hacia el poder. Desde el comienzo, ella fue más autoritaria que su padre; a las pocas semanas, su primera acción fue ordenar el desalojo del gobierno de Kerala. Una vez que estuvo al frente del Estado y no sólo del partido, declaró el estado de emergencia, arrestando a los líderes de todos los partidos de la oposición y encarcelando a 140.000 ciudadanos sin acusación previa. Para muchos, parecía que India estaba en la antesala de una dictadura.

De hecho, lo que ocurrió fue un ejercicio, a una escala mucho mayor que en cualquier momento anterior, de un instrumento tradicional del gobierno británico, llamado por uno de sus funcionarios con el oxímoron «ley marcial civil»: arrestos en masa, suspensión de los procedimientos legales ordinarios, seguido –cuando se pensaba que el peligro de una oposición refractaria se había disipado– de la liberación de prisioneros y el retorno a la normalidad jurídica y electoral[41]. Esta era la técnica que el Raj había aplicado a la Desobediencia Civil en 1932 o en 1940, y la misma que se utilizó para retomar el control de Kerala, en 1959. A partir de entonces, en la forma de aplicaciones del artículo 356 (la ley de poderes presidenciales), este se convirtió en el método habitual para deshacerse de los gobiernos

[41] Para un llamativo análisis de este patrón, véase D. A. Low, «Emergencies and Elections in India», en su libro *Eclipse of Empire*, Cambridge, 1991, pp. 159-163.

estatales incómodos, y para el año 1977 se había empleado en no menos de cuarenta ocasiones; sólo cinco estados no lo habían sufrido. Pero menos formalmente, también podía desplegarse a escala nacional, como cuando Delhi internó y deportó a miles de ciudadanos indios de origen chino, considerados extranjeros enemigos, o cuando sin mayor trámite arrestó a todos los líderes comunistas durante la guerra sino-india –incluyendo incluso a aquellos que se habían alineado bajo la bandera patriótica–. La diferencia entre el recurso a la ley marcial civil por parte del padre y la hija fue de grado, más que cualitativo. Tras veinte meses, Indira Gandhi decretó el fin del estado de emergencia y convocó elecciones, siguiendo al pie de la letra el manual del Raj británico.

Sin embargo, el estado de emergencia fue un punto de inflexión en la política india, y la reacción popular contra él rompió por primera vez el monopolio que mantenía el Congreso en el gobierno central desde la independencia. La coalición heteróclita que lo reemplazó en las elecciones de 1977 no duró mucho, y la dinastía –primero la hija, a la que sucedió el nieto– volvió pronto al timón. Pero a partir del magma de la oposición, forjada en el periodo posterior al estado de emergencia, finalmente se formaría un partido de fortaleza electoral comparable, que dos décadas después sería capaz de formar gobiernos tan estables o inestables como aquellos del Congreso. Con la llegada del BJP al poder, un partido comprometido formalmente con la idea de la *hindutva*, no fue tanto la democracia la que parecía estar amenazada –al menos inmediatamente; si bien finalmente la amenaza fue real, al menos para muchos– como el tercer valor del Estado indio, su secularidad.

En la lucha por la independencia, la ideología legitimadora del Congreso Nacional Indio siempre había sido un nacionalismo secular. Fue en nombre de ese ideal que afirmó hablar por todo el subcontinente, independientemente de las cuestiones de fe. La partición había dividido al Raj, y la Liga Musulmana había creado un Estado fundado en el islam, Pakistán. En la preparación previa a la partición, los funcionarios británicos se referían habitualmente al área más amplia en la que el Congreso gober-

naría como Hindustán; un término que no siempre evitaban en privado los propios líderes del Congreso. Pero cuando se formó un estado independiente, de hecho lo nombraron, orgullosamente, India: repudiando toda identidad religiosa, proclamando la unidad de una nación que había sido artificialmente dividida. Sin embargo, la Constitución con que se dotó no describía a India como un estado secular; este fue un término que se evitó. Ni se instituyó la igualdad ante la ley, un principio que también fue desechado. No habría ningún código civil uniforme: hindúes y musulmanes continuarían sometidos a las costumbres respectivas de su vida familiar gobernada por la fe. Tampoco se tocarían las jerarquías religiosas de la vida diaria: la intocabilidad estaba prohibida, pero el sistema de castas quedó intacto. Se impuso la protección de las vacas y la prohibición del alcohol, y se reservaron escaños en el Parlamento para dos minorías, las Castas y Tribus Registradas –dalits y adivasis en la terminología actual–, pero no para los musulmanes.

Ambedkar, responsable de gran parte de la Constitución, no estaba satisfecho con el resultado, y como ministro de Justicia presentó en 1951 un anteproyecto de código legal hindú que derogaba las peores formas de desigualdad marital que aquella había sancionado. Enfrentado al clamor de las bancadas del Congreso –tuvo la temeridad de decir a sus parlamentarios que la amada leyenda de Krishna y Radha era un símbolo de la degradación hindú de las mujeres–, Nehru le dio bruscamente la espalda, y la reforma legislativa fue neutralizada[42]. Con su salida desapareció el único adversario público del predominio hindú que haya ejercido en un Gabinete indio; en 1947 había sido incluido en él por Patel y Nehru *à contre-coeur*, porque temían la alianza entre su partido, la Federación de las Castas Registradas, y el de Jinnah, que había sido quien le había elegido por Bengala

[42] Después de la marcha de Ambedkar, se aprobaron con cuentagotas varias revisiones legislativas del matrimonio, la herencia y la familia, entre 1955 y 1956: podría dudarse de hasta qué punto él estaría satisfecho con el resultado. Hasta hoy sigue sin existir un Código Civil uniforme, y por tanto no hay una plena igualdad ante la ley en India.

para la asamblea constituyente. Esta era la alianza de intocables y musulmanes que Gandhi había temido en los años treinta. En su discurso de dimisión, Ambedkar dejó claro que había sido ninguneado por Nehru desde el comienzo, quien se había negado a darle un puesto sustancial en el Gabinete, y que no sólo había considerado el abandono de su reforma legislativa una traición –la llamó «tortura mental»–, sino que consideró inaceptable la toma de Cachemira y la posterior asignación de casi la mitad del presupuesto al Ejército.

Entre tanto, Ambedkar tampoco percibió que la posición de su propio pueblo hubiera cambiado demasiado: «la misma vieja tiranía, la misma vieja opresión, la misma vieja discriminación que existía antes, existe ahora, y quizá bajo formas peores»[43]. Tenía razones para decirlo, puesto que había sido forzado a renunciar incluso a los últimos restos de la autonomía política que se les había concedido en los años treinta, entregando las riendas a *Tíos Tom* como el notoriamente sobornable Jagjivan Ram, ministro de la Unión y pilar intocable del Congreso en las Provincias Unidas. Este no escondió nunca que «puesto que se dependía del voto de las Castas No Registradas*, había que plegarse a la senda marcada para el partido»[44]. Ambedkar tampoco se vio consolado por las loas que despertó su participación en la redacción de la Constitución. Sabía que había sido utilizado por el Congreso, y dijo dos años después: «La gente me sigue diciendo: Oh, señor, usted es el creador de la Constitución. Mi respuesta es: fui un escritor al dictado. Lo que se me pidió hacer, lo hice prácticamente contra mi voluntad». Cuando su *Riddles of Hinduism* («Enigmas del hinduismo») se publicó treinta años más tarde, mucho después de su muerte, no se escuchó ni un susurro del Congreso en su defensa, en medio de una protesta general y llena de prejuicios.

---

[43] B. R. Ambedkar, *Writing and Speeches*, vol. 14, *Part Two*, Bombay, 1995, pp. 1318-1322.

* Esto es, de las castas «superiores», o dicho de otro modo, aquellas que no son *dalits* o «intocables» *[N. del T.].*

[44] Para estas afirmaciones, véase Rajeev Bhargava (ed.), *Politics and Ethics of the Indian Constitution*, Nueva Delhi, 2008, pp. 255 y 119.

El Congreso no había logrado evitar la partición porque nunca encaró la cuestión de su composición como partido abrumadoramente hindú, ni aceptó la necesidad de llegar a acuerdos generosos con el partido musulmán que había surgido contra él, y que desenmascaraba la ficción de que representaba a toda la nación. Después de la independencia, presidía un Estado que no podía no portar las cicatrices de esa negación de la realidad. Teniendo en cuenta el destino de Pakistán tras la muerte de Jinnah, India fue afortunada. Tras un par de años el gobierno había comenzado ya la reconstrucción, con gran pompa, del famoso templo hindú en Somnath, saqueado por invasores musulmanes, y había autorizado la instalación de ídolos hindúes en la famosa mezquita de Ayodhya. Así que, si el Estado no era realmente secular, tampoco era abiertamente confesional. Los musulmanes y cristianos podían practicar su religión con mayor libertad, y vivir con mayor seguridad, que los musulmanes no suníes de Pakistán. Estructuralmente, la secularidad del Congreso no había sido una cuestión de hipocresía, sino de mala fe, que no es lo mismo: a su manera es un vicio menor, que rinde acaso más tributo a la virtud.

A su alrededor, sin embargo, se desarrolló inevitablemente un discurso que intentaba cerrar la brecha entre el credo oficial y la práctica no oficial, y que ocupa un apartado propio dentro de la ideología india. La secularidad en India, según se suele afirmar, no significa algo tan poco sofisticado como separación de Estado y religión. Según cierta versión, el Estado indio es secular porque, aunque perfectamente pueda financiar o patrocinar esta u otra institución o actividad religiosa, al hacerlo mantiene una «equidistancia» ante los diferentes credos[45]. Según otra versión, esto es demasiado limitado. El Estado debería, y así hace, mantener «una distancia de principios» respecto a las diferentes religiones de India, pero el principio es seguir una flexibilidad «sensible hacia los distintos grupos», permitiendo tanto la implicación directa en cuestiones religiosas –para apoyarlas o res-

[45] Amartya Sen, «Secularism and Its Discontents», en *The Argumentative Indian*, Londres, 2005, pp. 295-296 y ss.

tringirlas–, como la no implicación allí donde esta sea la mejor manera de proceder; sin que esto suponga necesariamente comprometer la simetría en el tratamiento de los grupos en cada caso[46]. El resultado sería una interrelación más rica y alentadora entre autoridades públicas y comunidades devotas, más a la altura de los ideales de una era multicultural, que la *laïcité* que pueda encontrarse en Occidente o en el Lejano Oriente.

Para poner a prueba estas declaraciones de intenciones, se puede examinar la situación de la otra comunidad a la que el Congreso siempre afirmó representar, y que exoneraba al Estado indio de cualquier sombra de confesionalidad. ¿Cómo han vivido los musulmanes bajo esa secularidad, equidistante o sensible a los diferentes grupos? En 2006, la Comisión Sachar, nombrada por el gobierno, comprobó que de los 138 millones de musulmanes en India, equivalentes al 13,4 por 100 de la población, menos de tres de cada cinco estaban alfabetizados, y uno de cada tres estaba entre las capas más pobres de la sociedad india. Un cuarto de sus hijos entre las edades de 6 y 14 no iban a la escuela. En las mejores cincuenta universidades del país, dos de cada cien posgraduados eran musulmanes; en los Institutos Tecnológicos de elite, cuatro de cada cien. En las ciudades, los musulmanes tenían menos oportunidades de conseguir un empleo estable que los dalits o los adivasis, y mayores tasas de desempleo. ¿Y dentro del propio Estado indio, que gobernaba en este escenario? En el gobierno central, confesaba el Informe, las cuotas «musulmanas de empleo en varios ministerios son abismalmente bajas a todos los niveles» –no más del 5 por 100, incluso en el escalafón más bajo–. En los gobiernos estatales, la situación podría ser peor –en ningún sitio más que en Bengala oriental, gobernada por los comunistas, que con una población musulmana del 25 por 100, casi el doble de la media oficial de la nación, y con muchos de ellos confinados en guetos de una terrible miseria, presentaba una cifra de sólo el 3,25 por 100 de musulma-

---

[46] Rajeev Bhargava, «India's Secular Constitution», en Achin Vanaik y Rajeev Bhargava (eds.), *Understanding Contemporary India: Critical Perspectives*, Nueva Delhi, 2010, pp. 41-42.

nes en su funcionariado[47]–. Es posible, además, que el número oficial de musulmanes en India sea una infraestimación. En un mensaje confidencial a Washington, publicado por Wikileaks, la embajada norteamericana informaba de que la cifra real estaba entre los 160 y los 180 millones[48]. De ser así, los resultados de Sachar tendrían que ser corregidos a la baja.

Con la partición, la mayor parte de los musulmanes de clase media en áreas de mayoría hindú habían emigrado a Pakistán, dejando atrás una fracturada comunidad de correligionarios aún más pobres. La gran masa de aquellos que permanecieron en India, por tanto, comenzaron desde una posición muy desventajosa. Pero lo que está claro es que el Estado indio, que decía tratarlos con imparcialidad, no hizo tal cosa. La discriminación estatal contra ellos comenzó con la Constitución misma, que concedía a las minorías unos derechos de representación que les negaba a ellos. A las Castas Registradas –intocables– y las Tribus Registradas se les garantizaron circunscripciones especiales y escaños reservados en la Lok Sabha, y bolsas de empleo público; llegado el momento todavía más grupos hindúes –las «otras clases atrasadas» (es decir, castas)– accedieron también a esos empleos. Pero a los musulmanes se les negó ambas cosas, sobre la base de que concederlas violaría los preceptos de secularidad, introduciendo la religión en las cuestiones de Estado. Se les negó por ello cualquier posibilidad de actuar colectivamente para mejorar su destino. Si un partido musulmán hubiera accedido a una porción proporcional de representación, sus intereses nunca habrían sido ignorados en la política de coalición que ha sido desde entonces la norma, desde que el Congreso perdió su monopolio de poder. Para colmo de males, incluso cuando los musulmanes estaban concentrados localmente, y en número suficiente para marcar una diferencia electoral, no pocas veces era en circunscripciones

[47] Government of India, *Social, Economic and Educational Status of the Muslim Community in India. A Report*, Nueva Delhi, 2006, pp. 52-58, 68-69, 93, 167, 367-368. Los simpatizantes del CPM han cuestionado las estimaciones del Informe referentes a Bengala Occidental.

[48] *Times of India*, 4 de septiembre de 2011.

ya reservadas para castas supuestamente más bajas, pero en realidad en mejor situación que ellos. En dinámicas como estas, la secularidad india es un confesionalismo hindú con otro nombre.

Si la situación es esta en la maquinaria representativa del Estado indio, uno puede imaginarse cuál es dentro del ahora inmenso aparato represivo. A decir verdad, las «agencias de seguridad» de la Unión India, tal y como las denomina delicadamente el Informe Sachar, prácticamente alcanzan los dos millones. ¿Cuántos musulmanes contienen? La respuesta es demasiado sensible como para divulgarla: como advierte el informe, no hay cifras disponibles para tres cuartas partes de las agencias. En pocas palabras, no se buscan musulmanes; cuantos menos haya entre sus filas, mejor. En 1999 se le escapó a un antiguo ministro de Defensa que estos alcanzaban solamente el 1 por 100 de un total de 1.100.000 efectivos. En el Ala de Investigación y Análisis (RAW, en sus siglas en inglés) y la Oficina de Inteligencia (IB) –la CIA y el FBI del Estado indio– hay un «código no escrito» que sugiere que no debe haber un solo musulmán; así ocurre también en la Guardia de Seguridad Nacional y en el Grupo de Protección Especial, los servicios secretos de India. Las fuerzas armadas son en su totalidad un coto reservado hindú, aderezadas con sijs, y acaso apuntaladas –un acuerdo único en el mundo poscolonial– por gurjas de Nepal, tal y como ocurría bajo el Raj[49]. Pueden muy bien ser mercenarios,

---

[49] Para más detalles, véase Omar Khalidi, «Ethnic Group Recruitment in the Indian Army: the Contrasting Cases of Sikhs, Muslims, Gurkhas and Others», *Pacific Affairs*, invierno de 2001-2002, pp. 529-552, y su *Khaki and the Ethnic Violence in India*, Nueva Delhi, 2003, pp. 23-24, 61-65. Los sijs, que suponen un 2,5 por 100 de la población y el 20 por 100 de los oficiales del ejército, son un grupo que cuenta con mayores privilegios que los musulmanes, y ocupan una posición ambigua en la escala de prioridades del Estado. En Punyab, se lanzó todo el peso de la represión armada contra la insurgencia religiosa sij; al mismo tiempo, el reclutamiento del ejército y las fuerzas aéreas se ha nutrido de la tradición militarista sij. El origen de esta ambigüedad radica en la naturaleza del propio credo sij: una escisión del hinduismo, más que una religión completamente ajena. Ni V. D. Savarkar ni el Mahasabha planteaban ninguna objeción a Ambedkar en el caso de que quisiera que los *dalits* se convirtieran en *sijs*, pero si se convertían en cristianos o budistas, eso era otra cuestión.

pero su grito de guerra no podría ser más impecablemente hindú: el cántico «Oh, Diosa Kali» al desenfundar su *khukhri*.

Como ocurre con otras minorías oprimidas en sociedades que gustan en publicitar su pluralismo, se adorna con una pizca de celebridades –un bateador o estrella de cine por aquí, un científico o cargo público simbólico por allá–, pero esto no altera materialmente la posición de la gran mayoría de musulmanes en India. A diferencia de los negros en EEUU, que suponen una proporción más o menos similar de la población, los musulmanes indios no sufren ningún estigma racial, y están revestidos por una pequeña capa de elite, con orígenes de clase alta; el resto residual de aquellos que no partieron hacia Pakistán en 1947, portadores en cierto grado de una memoria histórica del gobierno musulmán en el subcontinente, sin comparación con los descendientes de la esclavitud en América. Por lo demás, la mayor parte de musulmanes en India están mucho peor, porque no reciben el beneficio de ninguna acción de discriminación positiva efectiva, y dentro de una sociedad de castas son necesariamente más endogámicos. Son ciudadanos de segunda clase.

Su destino señala claramente las realidades ocultas del sistema indio que surgió tras la partición, y que adoptará una forma más siniestra allí donde es desafiado. En tales zonas, ha escrito la joven historiadora india Ananya Vajpeyi, «lo que hace realmente la Ley de Poderes Especiales de las Fuerzas Armadas (AFSPA)» es «crear un espacio completamente separado dentro de India, una suerte de segunda nación en la sombra, que funciona más como un estado militar que como una democracia electoral, y sólo permanece oculto porque no está, al menos hasta ahora, gobernado oficialmente por un general o dictador»; es un espacio que no debería «pensarse como una zona de excepción, sino como una contradicción tan extrema que desmonta la totalidad en la que está inmersa», y se divide en «dos regímenes distintos y mutuamente opuestos» que forman «dos naciones: India y no India»[50].

[50] Ananya Vajpeyi, «Resenting the Indian State: For a New Political Practice in the North-East», en Sanjib Baruah (ed.), *Beyond Counter-Insurgency. Breaking the Impasse in Northeast India*, Nueva Delhi, 2009, p. 36.

La descripción es poderosa, pero ignora la conexión entre ellas. Porque lo que es perfectamente obvio, pero nunca se ve o menciona, es que las garras del AFSPA han caído allí donde se ha detenido el alcance del hinduismo. Las tres grandes insurgencias contra el Estado indio se han producido en Cachemira, Nagaland-Mizoram y Punyab –regiones que son respectivamente musulmana, cristiana y sij–. Allí saludó el sentimiento popular con tanques y cachiporras, pogromos y escuadrones de la muerte. Hoy esta misma configuración amenaza con hacer cierta la expresión «el mayor peligro para la democracia india», como la ha denominado el ex primer ministro, Singh: el corredor naxalita que va de Jharkhand a Andhra Pradesh, donde poblaciones tribales prearias, con sus propios cultos del bosque, son sometidas a un expolio aún más despiadado en sus tierras originarias. La expresión de Vajpeyi se entiende mejor si se le da la vuelta. La «nación en la sombra» no está donde la democracia es negada, sino donde se practica. Lo que está oculto en India es el Hindustán. Es lo que tácitamente da forma al Estado y determina las fronteras entre libertad y represión, lo que está permitido y lo que está prohibido[51].

La secularidad oficial no está vacía de contenido. Si India es un Estado confesional, lo es por condición de partida, y no por

[51] Hindustán: originariamente fue la adaptación persa de un término geográfico referido al río Indo, sin ninguna connotación religiosa específica; más tarde el Sangh lo transformó en un eslogan sectario, «Hindusthan». Su uso en este caso, diferente de los anteriores, era común en los años previos a la independencia: refería a un Estado futuro en el que los hindúes serían la mayoría, de haberse dividido el Raj según las corrientes religiosas, tal y como finalmente ocurrió: pueden verse ejemplos *supra*, pp. 68-70. En lo que se refiere a su aplicación contemporánea, el Estado indio es igualmente despiadado a la hora de derribar toda resistencia popular, sea cual sea su composición, como muestran los métodos que empleó para aplastar al primer movimiento naxalita. Pero para ese fin no necesitó del AFSPA, y el recuento de muertos y torturados no es comparable al de Cachemira, Nagaland o Punyab. Allí donde la resistencia política ha adquirido un carácter de masas mediante la influencia de otra identidad religiosa, es cuando Delhi ha dejado caer sobre ella todo el peso de la represión, y haciéndolo, ha subrayado el núcleo religioso que delimita, desde su nacimiento, al propio Estado.

prescripción explícita. Para tener éxito en términos de carrera burocrática no es necesario ser hindú en otro sentido que no sea el de nacimiento. El criterio es el origen, no la devoción. Por tanto, gran parte del aparato estatal, especialmente sus escalafones superiores, puede estar compuesto de individuos amplia o completamente seculares en su visión del mundo, y sólo una minoría son hindúes practicantes o devotos. Comparada con el Estado, la sociedad es menos secular. En ese sentido, la ideología de la secularidad india se fundamenta en una diferencia real, y marca la diferencia. Sigue siendo una ideología, ya que lo que refleja el carácter del Estado indio es la identidad del Congreso como partido nacionalista. No es abiertamente confesional, al contrario: gran parte de sus ideales son seculares, pero tanto en su composición como en su práctica su base directa es la comunidad hindú. Del mismo modo en que el Congreso no hizo un esfuerzo serio por aceptar o aclarar políticamente su relación con la Liga Musulmana, el Estado que ha gobernado nunca se ha esforzado seriamente por mejorar la posición social o política de su minoría musulmana. Si el partido o el Estado hubieran sido realmente seculares, en ambos casos lo habrían considerado una prioridad, pero era lo último que tenían en mente. No puede haber un partido o Estado genuinamente secular a menos que esté dispuesto a afrontar la superstición y los prejuicios religiosos, en vez de plegarse a ellos. Ni el partido ni el Estado se han planteado nunca hacerlo, puesto que ambos se han apoyado, sociológicamente hablando, en la sociedad de castas hindú. El dominio continuo de las castas superiores en las instituciones públicas –administración, policía, tribunales de justicia, universidades, medios de comunicación– pertenece a la misma matriz.

En la historia del nacionalismo del siglo XX, hay un subgrupo diferenciado para el que la religión desempeñó un papel organizador central desde el comienzo, proporcionando, por así decir, el código genético del movimiento. Los casos más significativos son aquellos en los que finalmente llegaron a fundarse democracias parlamentarias estables. Los tres Estados principales de este tipo son Irlanda, Israel e India. En los tres, el partido nacionalista que llegó al poder tras la independencia –Fine

Gael, Mapai, Congreso Nacional Indio– se distanció de la resaca confesional que derivó de la lucha por la independencia, pero sin llegar nunca a afrontar directamente ese legado. En cada caso, a medida que el partido gobernante gradualmente perdía el atractivo inicial, fue rebasado por un rival más extremista, que tenía menos inhibiciones a la hora de apelar directamente a las pasiones teológicas despertadas por la lucha originaria: Fianna Fáil, Likud, BJP. El éxito de estos partidos se debió no sólo a la vacilación de la primera oleada de gobernantes electos, sino también a su capacidad para articular abiertamente lo que siempre había estado latente en el movimiento nacional, pero que no había sido reconocido abiertamente, ni tampoco decididamente repudiado. Tenían cierta razón al afirmar que eran los herederos legítimos de la causa original. En cada caso, el escenario fue un sistema parlamentario en el que operaban constitucionalmente, si bien hubo ciertas simpatías prebélicas por el fascismo europeo: los casos de Jabotinsky en Israel y el RSS en India son especialmente chocantes.

El catolicismo institucional irlandés de Éamon De Valera, y el judaísmo constitucional del Estado sionista erigido por Ben Gurión, no se repitieron en India, donde el Estado nunca ha tenido una similar obediencia religiosa explícita. Históricamente, ningún líder del Congreso ha sido capaz de combatir abierta y vigorosamente al pietismo gandhiano, ya que estaban completamente convencidos de que este despertar emocional y religioso ofrecía un atajo hacia la independencia.

Tras la independencia, las propias doctrinas de Gandhi quedaron para el museo, pero pervivió el modo en que saturó la política con el *pathos* hindú. Durante dos generaciones, como ocurrió en Israel, los comprometedores orígenes del Estado pudieron enmascararse con el carisma de un gobernante al que le importaba poco la superstición, del tipo que fuera, y mucho el desarrollo económico dirigido por el Estado. Después de que Gandhi se marchara –despedido en el Ganges con todos los ritos funerarios hindúes– hubo una acelerada degeneración. Posiblemente, Nehru dejó un peor legado que Ben Gurión, puesto que inyectó al sistema político, aparte de la religión, otro elemento

irracional, la sangre: creó una dinastía hereditaria, una maldición que sigue sin remitir. La hija, como le era natural, hizo de la secularidad un espectáculo, comprometiéndose tardíamente a cumplirla por vez primera en una enmienda a la Constitución, mientras que en la práctica jugaba instrumentalmente con interpelaciones confesionales. Estando el nieto ya en el cargo, el viraje global hacia el neoliberalismo en Occidente estaba en pleno auge, y la clase media india estaba ansiosa por cosechar sus resultados. En estas condiciones, estaban ya los cimientos para que el BJP, al estilo del Likud, accediera a su herencia. En los tres países, el sistema político llegaría a descansar en una alternancia más o menos constante entre dos grandes fuerzas gemelas, cada una pujando por la alianza con una panoplia de partidos oportunistas más pequeños, y formar así mayorías difíciles de lograr por sí mismos –un patrón que se repite en la Dáil, la Knesset y la Lok Sabha–. En los tres, la marginación de la izquierda ha sido un efecto estructural del dominio que ejerce la religión hegemónica en la identidad nacional.

Difirieron, no obstante, los tiempos y resultados del proceso. El recambio llegó a irlanda una década después de la independencia: la responsable fue el ala más genuinamente popular y radical del movimiento nacional, que desde el comienzo tenía mayor legitimidad anticolonial y disfrutaba de una ascendencia mayor; su colapso no llegó hasta el año 2011. Pasaron treinta años hasta que los israelíes del Likud tomaron la delantera, que dura hasta hoy. El Estado Indio fue más lento aún: pasó medio siglo antes de que el BJP lograra el poder. Se trataba de una mutación del partido hindú Mahasabha, con el que Gandhi había mantenido buenas relaciones, y que había desempeñado un papel muy modesto en la lucha por la independencia; pasó a primer plano sólo durante la partición, cuando lideró la campaña para dividir Bengala según las fronteras religiosas, arrastrando a su causa al Congreso. Como participante del movimiento Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), el BJP tenía una organización disciplinada de masas detrás, pero carecía de credenciales combatientes comparables al IRA o el Irgun. El despegue final del BJP como alternativa creíble al partido gobernante, se pro-

dujo en etapas sucesivas de decadencia del Congreso: la Emergencia; la manipulación y represión de la insurgencia sij en Punyab, y en represalia, la muerte de Indira Gandhi; el posterior pogromo en Delhi, aplaudido por su hijo; la rampante corrupción alrededor de Rajiv Gandhi, y su crecimiento y consolidación con el giro neoliberal de Narasimha Rao. Pero en los años noventa, habían cristalizado ya las condiciones para el ascenso del BJP. Las promesas sociales del Congreso se habían desvanecido, los mercados y el dinero llenaban la atmósfera mediática, se habían erosionado las expectativas e inhibiciones heredadas. En tales condiciones, la modernización anómica desató una reacción clásica de compensación religiosa[52]. Había llegado el momento de la *Hindutva* y la visión de un luchador revolucionario encarcelado por el Raj en los Andamanes, antes de que Gandhi diera sus primeros pasos políticos en India.

El ascenso del BJP fue recibido con una intensa sensación de alarma por la mayor parte de intelectuales del país, muchos de los cuales veían al partido, y a su mentor, el RSS, como equiparables a una versión india del fascismo. Este fue un error categorial; no había una amenaza desde la clase obrera, no había un desplome económico, no había una pulsión revanchista que produjera un equivalente subcontinental del escenario de entreguerras en Europa[53]. Se ignoraba no sólo la matriz social única de la Hindutva, sino el escenario ideológico en el que podría florecer. La secularidad india del periodo posterior a la independencia nunca había separado claramente Estado y religión, y mucho menos desarrollado una crítica sistemática del hinduismo. Pero en los años ochenta había sufrido las críticas de los pensadores neonativistas, que la consideraban un elitismo alienado, insuficientemente receptivo a las sensibilidades populares y las prácticas devocionarias que Gandhi había entendido intuitivamente, y

---

[52] Para un imponente análisis de esta dinámica, véase Achin Vanaik, *The Furies of Communalism: Religion, Modernity and Secularization*, Londres-Nueva York, 1997, pp. 270-274.

[53] Vanaik ha escrito también la crítica más poderosa de las equiparaciones del Sangh al fascismo: *The Furies of Communalism*, cit., pp. 255-270.

que los Estudios Subalternos defenderían e ilustrarían posteriormente. Aun así, el discurso antisecular de Ashis Nandy, T. N. Madan y otros acabó como una tendencia minoritaria entre la opinión intelectual, aunque hubiera disfrutado de una gran visibilidad e influencia real.

Mucho más difundido fue –y es– otro discurso, que embellece el hinduismo como una fe de pluralismo tolerante y armonía pacífica, con una vibrante multiplicidad de deidades, creencias y rituales, que sería un modelo para el multiculturalismo moderno. Para Amartya Sen y otros, ninguna otra religión ha tenido la amplitud suficiente como para incluir incluso al ateísmo en su repertorio, junto con el monoteísmo, el politeísmo, el panteísmo y cualquier otro tipo de teísmo. En esta versión, la secularidad no puede estar en conflicto con el hinduismo, cuyos valores están tan cerca de los suyos. Precisamente porque el hinduismo es una religión tan ecuménica, las ramas intolerantes o agresivas necesariamente encuentran también acomodo dentro de su espacio. Pero en una mente lo suficientemente abierta pueden transformarse en su opuesto. Amartya Sen nos dice que «no importa cuál se supone que es el "mensaje" del Bhagavad-Gita» *(sic):* los argumentos que en la obra aduce Arjuna contra el asesinato no «son realmente derrotados» por Krishna –con lo que se nos invita a considerar irrelevante que Arjuna acabe estando de acuerdo con Krishna y asesine, según le ha sido ordenado–. Puesto que el abuelo de Sen «identificaba una liberalidad omniabarcadora como parte esencial del enfoque hindú», ¿por qué preocuparnos por aquello que no deja de ser menos esencial? «No merece especialmente la pena –explica Sen– entrar en un debate sobre si las tradiciones liberales, tolerantes y abiertas dentro del hinduismo pueden considerarse, en cualquier sentido, más auténticas que las interpretaciones más estrechas y más combativas, y que con tanta contundencia han sido defendidas por la política hindú actual»[54].

Una secularidad tan escuálida como esta presenta pocos obstáculos a la Hindutva. Mucho antes de Sen, su originador, V. D.

---

[54] A. Sen, *The Argumentative Indian*, cit., pp. 5, 46, 49.

Savarkar, arrojó el generoso manto del hinduismo sobre los ateos, y sus sucesores no tuvieron dificultad en apropiarse de los tropos del pluralismo indo-tolerante. El BJP no se opone, sino que defiende la secularidad, pues «India es secular porque es hindú»[55]. Sus teóricos tienen pocas razones para temer un debate que otros declinan. «Unas veinticinco palabras de una inscripción de Ashoka –observó una vez Nirad Chaudhuri– han tenido éxito en suprimir casi completamente el resto de la epigrafía, y la totalidad de la literatura sánscrita, que atestigua el incorregible militarismo de los hindúes» –más precisamente, sus gobernantes y bardos– en cuya obra, desde la inscripción de Ashoka hasta la conversión de Gandhi, «no hay una sola palabra de no violencia empleada en la teoría y práctica del gobierno»[56]. Generalización por generalización, ¿quién podría dudar qué juicio bengalí es el más preciso históricamente?

La fagocitación completa de la nación por la religión llegó más tarde en India que en Irlanda o Israel, pero las «acomodaciones» –en el sentido técnico jesuita– previas del hinduismo por parte de un mundo de funcionarios e intelectuales seculares fue una de las condiciones que lo permitió. «Los mitos siempre logran huir, y también los que los proponen», ha señalado uno de los pocos indios que se muestran críticos de este punto de vista: «la creencia en el carácter esencialmente secular del Estado y la sociedad india moderna a menudo puede ser poco más que un ejercicio de autocongratulación que pasa por alto, o justifica, el punto de vista religioso sectario que permea gran parte de la práctica social y política contemporánea». El resultado es la difuminación de las fronteras ideológicas, hasta tal punto, que el BJP puede apropiarse del «lenguaje de la secularidad», el Congreso hacer «un estudiado acercamiento a la llamada *soft*-hindutva», y los partidos comunistas «proponen y publicitan

---

[55] Radhika Desai, «Forward March of Hindutva Halted?», *New Left Review* 30 (noviembre-diciembre de 2004), p. 62 [ed. cast.: «¿Detenido el avance del *Hindutva*?», *NLR (en español)* 30 (ene.-feb. de 2005), pp. 45-63)].

[56] Nirad C. Chaudhuri, *The Continent of Circe*, Londres, 1965, p 98.

versiones de un hinduismo "más puro" o "auténtico", y más cercano a la religión popular, tal y como ellos la entienden»[57].

Esta competición por la desecularización, como la ha definido otro analista, sólo podía dar ventaja al BJP. Su irrupción al primer plano político llegó en 1992, con una campaña nacional para demoler la mezquita de Ayodhya, que profanaba el supuesto lugar de nacimiento de Rama; era la primera movilización política de masas que India veía en muchas décadas, y que el Congreso ya no era capaz de organizar desde hacía tiempo. Culminando en la triunfante destrucción de la mezquita, mientras el gobierno del Congreso la defendía, el dinamismo de esta operación dio al BJP el impulso necesario para colocarlo en el poder hacia el final de la década. Pero su llegada al cambio de siglo como partido gobernante no fue un salto directo desde el trampolín de Ayodhya, ni supuso una progresión que lo dejara estructuralmente intacto. Sus fortalezas electorales siempre han estado en el cinturón de lengua hindi situado en el norte de India, una base regional más estrecha que la del Congreso, e incapaz de darle por sí misma una mayoría parlamentaria. Esta era una barrera obvia que impedía reemplazar al Congreso como partido dominante. Pero tuvo que afrontar otro obstáculo diferente y más importante, que le aguardaba en otro ángulo.

En el momento álgido de Nehru, y durante los veinte años posteriores, el Congreso había gobernado sobre una sociedad segmentada, dividida vertical y horizontalmente por las castas, que raramente coincidían de una región a otra[58]. En la cúspide

---

57 G. Balachandran, «Religion and Nationalism in Modern India», en Kaushik Basu y Sanjay Subrahmanyam, (eds.), *Unravelling the Nation: Sectarian Conflict and India's Secular Identity*, Nueva Delhi, 1996, pp. 83, 126.

58 «La opinión, bastante extendida, de que el sistema de castas sólo tuvo un papel principal en la política india a partir de finales de la década de 1960, es falsa», ha observado Radhika Desai, en un espléndido análisis de las transformaciones de la jerarquía de castas y las adaptaciones ideológicas a ella: «la política de castas que se asentó a partir de 1967 no señala la *primera* afirmación del poder político de estos grupos. Hacía tiempo que este se ejercía de manera efectiva desde *dentro* del Congreso Nacional Indio». Sencillamente, la penetración del capitalismo en el ámbito rural transformó «la situación en la que actuaban las castas dominantes, que conservaban su

de esta jerarquía, y al mando de la maquinaria estatal, estaban los brahmanes, y, por debajo de ellos, las castas menos privilegiadas –la mayoría de la población–. Estas castas inferiores, ancladas a su posición hereditaria, eran los cimientos pasivos de una enorme democracia dirigida verticalmente por una elite que no tenía oposición desde abajo. La Emergencia, impuesta por la hija de Nehru, no sólo dio surgimiento al BJP, sino que también resquebrajó la fortaleza del sistema –del cual se beneficiaba el Congreso– de subordinación de casta, haciendo que los agricultores ricos se alejaran de él y lideraran la rebelión que trajo consigo la primera coalición gobernante que no contaba con el Congreso, en 1977. Quince años después, esta vez coincidiendo con el despegue del BJP, el sistema de castas entró de lleno en la escena política. La Constitución había mandatado al gobierno central que reservara cuotas de empleo público para las «Castas Registradas» y las «Tribus Registradas» –*dalits* y *adivasis*– fijadas inicialmente en 12,5 y 5 por 100, posteriormente incrementadas a 15 y 7,5. Así quedaron las cosas, hasta que la coalición Janata, que llegó poco después de la Emergencia, encargó un informe a una comisión encabezada por B. P. Mandal, un rico *shudra* de Bihar. Este recomendaba que a otras castas inferiores, aproximadamente equivalentes (según afirmaba el informe) a la mitad de la población, debería acordárseles el 27 por 100 de los empleos del sector público. Al retornar al poder un año después, el Congreso no hizo nada de esto; fue con otra breve coalición de tipo Janata, en 1992, cuando la cuota propuesta por Mandal se hizo ley, ante la furiosa oposición de las castas superiores del norte de India.

El resultado fue la reactivación política de todo un espectro de castas inferiores, hasta entonces apáticas, resignadas o intimidadas, transformando así el paisaje de la democracia india. Rápidamente, una coalición de dos partidos, uno movilizando a los *dalits*, y otro a las OBC (Otras Clases Atrasadas), se hizo con

---

hegemonía local mediante un laberinto de estructuras clientelistas, que las vinculaban a las castas subordinadas», desencadenando una nueva dinámica. R. Desai, «The Cast(e) of Anti-Secularism», en Mushirul Hasan (ed.), *Will Secular India Survive?*, Gurgaon, 2004, pp. 197, 199-200.

Uttar Pradesh –con diferencia, el estado más grande– un año después, y, después de otros dos años, Lucknow tenía el primer jefe del gobierno estatal *dalit* en toda su historia, la formidable Mayawati, que desde entonces, y en alternancia con su rival OBC, ha estado al frente durante la mayor parte del tiempo. El Congreso nunca se ha recuperado, en el que fue el feudo electoral de Nehru, y ahí mismo su bisnieto Rahul Gandhi sufrió una humillante derrota en marzo de 2012. La revuelta en Uttar Pradesh fue la expresión más espectacular de una nueva escena política, pero en otros lugares los partidos y facciones de castas se diseminaron a lo largo del país, perturbando el equilibrio tradicional, y convocando a fuerzas hasta entonces sofocadas. Lo que este desarrollo ha provocado, incuestionablemente, es una impresionante profundización social del parlamentarismo indio, cuyas raíces ahora llegan mucho más hondo en el suelo popular. Para algunos, como el investigador francés Christophe Jaffrelot, representa un ascenso de las clases inferiores equivalente a una «revolución silenciosa», si bien una revolución que está todavía pendiente de completarse[59].

Pero las castas no son clases. Construidas por la religión y divididas por la actividad laboral, habitan un universo simbólico gobernado por rituales y tabúes tradicionales. El Estado y el mercado han rebajado las fronteras entre ellos, pero cuando llegó, el activismo político adquirió un distorsionado giro simbólico, en absoluto inevitable. Las reservas de empleos constituyen beneficios materiales. Los empleos, abrumadoramente en los escalafones más bajos de la burocracia, habitualmente van a las capas superiores de cada casta, todas las cuales están estratificadas internamente. Pero puesto que el empleo público total as-

[59] Christophe Jaffrelot, *India's Silent Revolution: The Rise of the Lower Castes in North India*, Nueva York, 2003, pp. 494-496: «el ascenso al poder de las castas inferiores no es irreversible y lineal». Jaffrelot señala también que a medida que estas logran mayores apoyos en la vida política, y acceden a empleos dentro de la administración, los más ricos y mejor educados están recuperando su poder gracias al peso creciente de la economía privada y al vaciamiento del poder de decisión parlamentario, en favor de las elites tecnocráticas que controlan las políticas estatales.

ciende a un mero 4 o 5 por 100 de la fuerza laboral, apenas son más que una gota en el océano de miseria y desempleo; por valiosa y amarga que fuera la lucha por conseguirlo. Puesto que las reservas de empleos a nivel regional pueden llegar a ser mucho mayores que el techo nacional de 49,5 por 100, marcado por el Tribunal Supremo, las elecciones a nivel estatal se convirtieron pronto en «subastas de trabajo» en las que las castas, a menudo conglomerados de *jatis* diferentes coaligados para la ocasión, compiten ferozmente entre ellas por los restos de cargos gubernamentales, al margen de toda lógica de solidaridad más amplia, por no decir nacional. «Las castas no tienen amigos permanentes cuando se trata de política»[60]: en una parte del país pueden sellarse alianzas electorales de brahmanes y kshatriyas con dalits contra OBC, mientras en otra región, ejércitos de castas superiores llevan a cabo una feroz guerra rural contra los dalits.

Al impulsar esta hobbesiana batalla campal, el reconocimiento –la búsqueda de dignidad– se impone sobre la redistribución, y los líderes conceden a sus seguidores símbolos de estima en vez de una emancipación sustancial. La construcción, por encargo de Mayawati, de 150.000 estatuas de Ambedkar, por no hablar de las doscientas efigies del símbolo de su partido y de ella misma (la mayor era de siete metros y, como las demás, tuvo que ser cubierta de plástico rosa a instancias del Comité Electoral, para no influir en las votaciones de marzo de 2012), en lugar de costear más escuelas y sanidad, ofrece un caso extremo de esta política identitaria, que no intenta abolir las castas, como habría querido Ambedkar, sino afirmarlas. Al despertar como votantes, los pobres y no tan pobres habilitaron esos cortijos hereditarios como comunidades políticas, en vez de disolverlos. Dentro de estos

[60] Dipankar Gupta, «The Certitudes of Caste: When Identity Trumps Hierarchy», en D. Gupta (ed.), *Caste in Question: Identity or Hierarchy?*, Nueva Delhi, 2004, p. xvi. Según la acertada descripción de Javeed Alam, a medida que, con el desarrollo capitalista, las propias castas se diferencian cada vez más, «segmentos de estas comunidades actúan dentro de la esfera pública como el equivalente de los individuos egoístas dentro del competitivo mundo de la posesiva sociedad burguesa». Véase su cap. «Handling Difference: the Right to a Way of a Life and Multi-Culturalism in India».

cortijos, internamente mucho más jerárquicos que horizontales, se adscriben las identidades y se impone la conformidad a ellos. Históricamente, ha señalado el filósofo político Javeed Alam, el sistema de castas fue una forma de no libertad colectiva de la que era mucho más difícil escapar que de la esclavitud o la servidumbre[61]. Las huellas de todo ello siguen presentes.

El desarrollo económico y educativo, por desigual que fuera, ha debilitado las barreras impuestas por las castas. Pero cruzarlas aún es tabú para la gran mayoría de la población: tres cuartos de ella rechaza el matrimonio entre castas; entre quienes poseen estudios superiores, el rechazo desciende a algo más de la mitad[62]. El conjunto de los *dalits*, expuestos a la violencia y la miseria en toda India, tampoco ha cambiado según crecía su influencia electoral, ni al mismo ritmo en que se asentaba la ideología formal de ciudadanía[63]. Las castas han sido y continúan siendo, como vio Ambedkar, una de las negaciones más puras imaginables de toda noción de libertad e igualdad, por no hablar de fraternidad. El Estado indio nunca ha levantado un dedo jurídico por deshacerse de ellas, más bien sólo para paliar sus efectos, y las ha atrincherado legalmente. Y esto dice más de su secularidad que la omisión de cualquier referencia a ellas en la Constitución, o la tardía enmienda que la profesaba, adornando de paso la Emergencia. Pero a medida que se han convertido en poderosos *lobbies*, con el peculiar dinamismo de las asociaciones híbridas voluntarias-hereditarias, las castas son más que nunca el frontispicio de la democracia

---

[61] J. Alam, «Classes Trapped in Castes: the Left's Ongoing Predicament in India», ponencia presentada en Columbia University, abril de 2010.

[62] Edward Luce, *In Spite of the Gods: The Strange Rise of Modern India*, Londres, 2006, p. 143.

[63] Para una revisión exhaustiva del resultado de los programas de «discriminación compensatoria», véase Oliver Mendelsohn y Marika Vicziany, *The Untouchables: Subordination, Poverty and the State in Modern India*, Cambridge, 1998, pp. 118-146, que concluyen que sus efectos «no comienzan siquiera a afrontar el problema general de la pobreza intocable, o la desigualdad social»: p. 145. Ya a medidados de los años ochenta, Marc Galanter señalaba que «pocos subsidios directos han llegado a la vasta masa rural de trabajadores sin tierras»; *Competing Equalities: Law and the Backward Classes in India*, Nueva Delhi, 1984, p. 551.

india. Ya no inertes sino vigilantes, al segmentar aún más radicalmente su vasto electorado son el principal estabilizador de ese sistema democrático.

El BJP, como partido que busca la unificación de la nación bajo bandera hindú, justamente cuando su impulso crecía, se topó con el sistema de castas. En ese momento, su arremetida en Ayodhya se leyó como una respuesta a la llegada de las cuotas de Mandal, movilizando la rabia de la juventud de castas superiores contra la inminente pérdida de privilegios. Ha habido algo de verdad en eso, pero, de ser así, pronto se produjo una corrección de rumbo. Al darse cuenta de que no podría alcanzar el poder nacional sin atraer a las castas medias e inferiores, se dispuso a aumentar su atractivo político, y en su primer gran éxito electoral, en 1998, ganó el 42 por 100 del voto OBC en el norte de India. Pero los partidos regionales, compuestos por bloques de casta heteróclitos, controlaban una parte excesiva del paisaje como para que el BJP tuviera posibilidades de ocupar el lugar del Congreso, ahora en ruinas. En las últimas tres elecciones nacionales, los dos partidos combinados nunca han alcanzado la mitad del voto total. La coalición con partidos regionales se ha convertido en un requisito para gobernar en el centro.

Esta situación es la responsable de gran parte de la convergencia entre el Congreso y el BJP en el gobierno, donde cada uno ha buscado la implantación doméstica de una agenda económica neoliberal, tan lejos como les dejaran sus aliados; y en asuntos exteriores, un acercamiento estratégico con Estados Unidos. Culturalmente se bañan ahora en una atmósfera común, en la que las insignias religiosas, los símbolos, ídolos e himnos se dan por descontados en los espacios tanto comerciales como oficiales. Organizativamente no son tan similares, puesto que el BJP posee cuadros y miembros reales; el Congreso apenas tiene el recuerdo de tenerlos. Ideológicamente, también, sus atractivos son diferentes, como lo son sus bases sociales. El Congreso puede pivotar hacia la confesionalidad, pero todavía puede apoyarse en los nichos electorales musulmán y *adivasi*, señalando al BJP como el gran peligro sectario, e invocando un vago paternalismo social para recolectar votos entre los pobres. El BJP puede

virar hacia la secularidad, pero tiene su apoyo en el fervor de los devotos y el atractivo de un nacionalismo más robusto para una clase media con perspectivas de ascenso social. En la práctica, las diferencias son menores. Allí donde el comunalismo les conviene, hay poca diferencia entre los dos. Murió más gente en el pogromo de 1984 en Delhi, encubierto por el Congreso, que en 2002 en Guyarat, encubierto por el BJP; aunque la complicidad política de este último fue mayor. Ninguno es comparable con las masacres en Hyderabad, bajo Nehru y Patel. Los analistas bienintencionados en el extranjero suelen cifrar sus esperanzas en una gran coalición que unifique a los dos partidos principales en pos de reformas modernizadoras que pongan al país en marcha, tal y como se entiende esto en Washington y Bruselas; pero la *raison d'être* de cada partido se resiste a esto.

La presión desde abajo ha transformado el sistema político, acercándolo al patrón irlandés o israelí; de este modo se ha producido también un desplome del personal y de la conducta parlamentarios. La corrupción generalizada se remonta a la tercera generación del gobierno de la familia Nehru, investigado por un escándalo masivo de suministro de armas, y al régimen de Narasimha Rao, el primero en comprar un voto de confianza en la Lok Sabha, mediante el pago de millones en metálico a tránsfugas que apoyaran al gobierno. Bajo el ex primer ministro Manmohan Singh la corrupción ha alcanzado un nuevo récord, con el desfalco del erario público de unos 40.000 millones de dólares en contratos fraudulentos de telecomunicaciones; todo mientras el primer ministro –por todos alabado como la viva imagen de la honradez– miraba hacia otro lado. A medida que se han disparado los costes de asegurar un escaño en el parlamento, este se ha convertido cada vez más en un club de superricos: uno de cada cinco parlamentarios es millonario en dólares, y las posesiones totales de sus 543 miembros podrían alcanzar los 2.000 millones de dólares en una sociedad en que la mitad de la población vive con menos de dos dólares al día[64]. La criminalidad indiscrimina-

[64] Véase National Election Watch, *Analysis of MPs of the 15th Lok Sabha*, Nueva Delhi, 2009.

da es el fenómeno concomitante: en la actual Lok Sabha, unos 150 parlamentarios –alrededor de un cuarto de la cámara– acumula un total de más de 400 causas penales. A nivel estatal las estadísticas son más extremas. En 2010, Bihar celebró unas elecciones que fueron ampliamente celebradas como un triunfo para el gobierno limpio de Nitish Kumar, un respetado aliado del BJP. De la recién renovada Asamblea Legislativa, aproximadamente la mitad –110 de 243 miembros– tenía causas abiertas contra ellos, incluyendo cargos de asesinato, secuestro y extorsión[65].

Con una clase política de este calibre, no es ninguna sorpresa que la Lok Sabha dedique al debate de los asuntos de la nación sólo un tercio del tiempo que solía emplear. Ni que el nepotismo haya alcanzado tal punto que más de un tercio de todos los parlamentarios del Congreso han heredado sus escaños por conexión familiar –doblando las cifras del BJP–, porcentaje que alcanza el 100 por 100 entre los menores de treinta y cinco años[66]. En India la democracia no había llegado a los partidos, que siempre fueron gobernados de arriba a abajo. Hoy, sin embargo, muchos no son exactamente las organizaciones oligárquicas en las que Ostrogorsky y Michels pensaron que se convertían todos los partidos políticos, tarde o temprano. Con la excepción de los comunistas y el BJP, han pasado a ser empresas familiares que compiten por porciones del mercado electoral, es decir, por el acceso a cargos públicos. La primera de las principales dinastías regionales, modelo para tantas otras, data de comienzos de los años setenta, cuando el patriarca M. Karunanidhi se hizo con el partido DMK en Tamilnadu. A nivel nacional, el *fons et origo* de esta transmisión del poder por línea sanguínea proviene de la complacencia de Nehru ante la colocación de su hija en posición de salida, lista para tomar su lugar. Dando este ejemplo desde la cúspide de la Unión, se legitimó el feudalismo de sucesión hereditaria en los peldaños inferiores. Y en ningún lado tan lamentablemente como en Cachemira en los años setenta, donde, una

[65] *The Economic Times*, 25 de noviembre de 2010.

[66] Pueden comprobarse los cálculos en Patrick French, *India: A Portrait*, Londres, 2011, pp. 118-120.

vez reinstalado en el cargo, Abdullah –un líder finalmente tan desastroso para su pueblo como un Mahmud Abás– legó una franquicia para el dócil enriquecimiento de su descendencia, que a su vez lo entregó a su descendencia, representada ahora por un compinche del bisnieto de Nehru. En el escenario posterior, André Béteille, el decano de los sociólogos indios, ha escrito que la «abyecta rendición» del Congreso a una única familia, corrompiendo a todos los demás partidos, ha hecho un daño irreparable a la democracia india, envenenando la vida pública[67].

Ante tantos síntomas de degeneración, tanto en el ejecutivo como en el legislativo, ha surgido un anticuerpo constitucional. El Tribunal Supremo, que no había desempeñado un papel especialmente distinguido con Nehru, puesto que se había desacreditado al aprobar las medidas de Emergencia. A partir de entonces, espoleado por la reacción que suscitó, y sin duda avergonzado de su anterior servilismo, el Tribunal Supremo se ha movido en dirección opuesta, convirtiéndose en el principal rompeaguas indio contra las amenazas a la libertad, los abusos de poder y el saqueo de los bienes públicos. En dos jugadas cruciales, el Tribunal Supremo ha dificultado que el centro derribara gobiernos electos en las regiones mediante la imposición de la *Presidential rule;* y por otra parte, comenzó a aceptar la «litigación de interés público», permitiendo a ciudadanos ordinarios y asociaciones de la sociedad civil que presentaran ante él querellas contra las autoridades públicas.

Hoy, el Tribunal es tan proactivo que no sólo puede anular leyes aprobadas en el Parlamento indio si decide que son inconstitucionales –la prerrogativa normal de un tribunal de este tipo–, sino que puede exigir que el Parlamento promulgue aquellas leyes que se consideren de urgente necesidad. Una innovación jurídica sin precedentes en ningún otro país. La actual magistratura ha hostigado al Congreso y a su primer ministro respecto al escándalo de las empresas de telecomunicaciones, y no muestra signos de estar dispuesta a ignorar su implicación. El Tribunal, que ahora elige a sus propios representantes, se ha convertido en

---

[67] André Béteille, *Chronicles of Our Time*, Nueva Delhi, 2000, p 333.

la judicatura más poderosa de la tierra. Ha adquirido este grado anormal de autoridad por la decadencia de las instituciones representativas a su alrededor. Incluso sus mayores admiradores son conscientes de los riesgos. Según la gráfica descripción de Upendra Baxi, el jurista más relevante de India y uno de los primeros en llevar ante los tribunales una denuncia de interés público, se trata de «quimioterapia para un cuerpo político carcinógeno»[68]. Mientras la enfermedad persista, pocos indios pensarán que el país está mejor sin él.

El maremoto de corrupción en la vida pública india ha sido en parte un subproducto del giro neoliberal del Estado desde los años noventa, y de la subsiguiente aceleración del crecimiento. El país ocupa ahora un lugar destacado en las decisiones de los BRIC, donde la economía india es la segunda en tamaño, si bien por su forma es extraña en muchos aspectos. La manufactura no es su fuerza impulsora. Los servicios dan cuenta de más de la mitad del PIB, en una sociedad donde la agricultura supone más de la mitad de la fuerza laboral, pero menos de un quinto del PIB. Alrededor del 90 por 100 del empleo total está en el sector informal, y un mero 6-8 por 100 en el sector formal, del cual dos tercios se encuentran en los empleos estatales de un tipo u otro. En India la tierra cultivable es un 40 por 100 más abundante que en China, pero de media los rendimientos de la agricultura son un 50 por 100 inferiores. La población es más joven y crece más rápido que en China, pero no se está cosechando el dividendo

[68] Upendra Baxi, «Introduction» a S. P. Sathe, *Judicial Activism in India*, Nueva Delhi, 2002, p. xvi. El propio Baxi, un intelecto mordaz con poco tiempo para hipocresías de ningún tipo, prefiere la «legislación de acción social», a la convencional «legislación de interés público», que considera un término incorrecto. Respecto al tema del libro cuya introducción –por lo demás bastante optimista– firma, comenta Baxi: «el activismo judicial en India tiene en su haber historias tanto de complicidad con las formaciones de poder dominantes, como modos de insurrección contra ellas», y añade que, cuando un colega reformuló las metas de tal activismo siguiendo la metáfora de Gandhi, «"quitar todas las lágrimas de todos los ojos indios", tuve que recordarle públicamente, con gran afecto, que un pañuelo judicial sucio sólo puede acabar en una grave conjuntivitis»: pp. xii, xviii –esta idea puede aplicarse también más allá del subcontinente.

demográfico: por cada diez millones de nuevas entradas en la fuerza laboral cada año, sólo se crean cinco millones de empleos[69]. El mayor éxito económico de los últimos veinte años se ha logrado en las TIC, que es el sector en el que han irrumpido sus empresas de mayor impacto global. Pero el efecto que tienen sobre el empleo es insignificante: quizá dos percentiles de la fuerza laboral. Incluso en las industrias de alta tecnología, la productividad media del trabajo equivale a poco más que un tercio de los niveles chinos[70].

Sin embargo, el crecimiento rondó el 7,7 por 100 en la primera década de este siglo, y los ahorros ascendieron al 36 por 100 del PIB, el doble de las medias correspondientes a Brasil. Pero si el término de comparación es China, con aproximadamente el mismo tamaño de población y un punto de partida similar en los años cincuenta, India apenas brilla, como ha mostrado Pranab Bardhan en su magistral investigación analítica de los dos países, *Awakening Giants*, *Feet of Clay*. El ingreso per cápita en India es aproximadamente un cuarto del chino, y la desigualdad es significativamente mayor que en la notoriamente polarizada República Popular China. India puede tener menos milmillonarios que China, pero son más ricos y su parte de la riqueza nacional es mucho mayor: 66 milmillonarios residentes en India controlan recursos equivalentes a más de un quinto del PIB del país. El capital está tres veces más concentrado que en Estados Unidos. Al otro lado de la escala social, desde los años noventa la pobreza ha descendido, aunque no a mayor velocidad que en los años setenta y los ochenta; y, si se mide según el patrón del Banco Mundial –unos miserables 1,25 dólares al día–, en 2005 todavía incluía a dos quintos de la población. La mortalidad infantil es tres veces más alta que en China. La malnutrición es mucho peor incluso que en el África subsahariana, afectando a la mitad de los niños indios por debajo de los cinco años. En once estados indios, cuatro quintos de la población sufren de

---

[69] Edward Luce, *In Spite of the Gods*, cit., pp. 48, 342, 344.

[70] Pranab Bardhan, *Awakening Giants, Feet of Clay: Assessing the Economic Rise of India and China*, Princeton, 2010, p. 130.

anemia. Para la mayoría, el papel correctivo del Estado es mínimo. Dos tercios de todos los subsidios del gobierno –destinados a comida, combustible, o electricidad– van a los relativamente mejor situados, principalmente grandes agricultores. Alrededor del 80 por 100 del gasto en sanidad es privado. Uno de cada cinco niños nunca va a la escuela. El gasto militar prácticamente iguala al gasto de todos los programas contra la pobreza juntos[71].

Pero para las grandes empresas, al igual que para los inversores extranjeros, el Estado indio es todavía un guardián poco satisfactorio de los intereses del país. Puede que desde los años noventa la dirección del gobierno haya sido neoliberal, pero el ritmo a menudo ha sido titubeante, y, el camino, lleno de obstáculos. Los instintos dirigistas de una burocracia que no se ha regenerado, y la demagogia populista de demasiados políticos, han obstaculizado –desde este punto de vista– el progreso normal hacia mercados más libres. El sector bancario sigue estando ampliamente controlado por el Estado. Ha habido pocas privatizaciones, incluso de industrias tan importantes como el carbón. Persisten las barreras al comercio, aranceles que siguen doblando a los aplicados por China. No se han abolido las cuotas que limitan a los inversores internacionales. ¿Cómo sorprenderse, entonces, de que la inversión extranjera directa progrese tan lentamente, y que los más de dos millones de expatriados indios –los más ricos de todas las comunidades de inmigrantes en Estados Unidos– no hayan logrado invertir en su patria al otro lado del océano tan felizmente como lo han hecho los chinos, o que los conglomerados empresariales de Bombay inviertan tanto dinero en comprar coches o acero en Gran Bretaña, donde Tata es ahora el mayor empleador privado?

Lo que expresan tales frustraciones es el incurable freno que hasta ahora la democracia india ha puesto a una expansión plena

---

71 P. Bardhan, *Awakening Giants*, cit., pp. 7, 12, 34, 91, 94, 97, 105, 109, 112, 134-135; para la malnutrición y la anemia, véase el *Financial Times*, 23 de diciembre de 2010; para los milmillonarios, *International Herald Tribune*, 10 de diciembre de 2010; para el gasto militar, E. Luce, *In Spite of the Gods*, cit., p. 82.

del capital indio. Los pobres votan más que los ricos; los pueblos, que las ciudades; los suburbios pobres, que los barrios de urbanizaciones[72]. A la vez activados y segregados por las castas, los desfavorecidos nunca han sido capaces de lograr una redistribución real del ingreso nacional, y su búsqueda de reconocimiento se ha contentado con la representación simbólica en el firmamento político, con poca reacción ante su falta de consecuencias prácticas. Al comparar India y China desde otro ángulo, una de las mentes políticas más lúcidas del subcontinente, Pratap Bhanu Mehta, ha observado que en la República Popular, donde no hay democracia, el gobierno comunista se basa en la democracia de resultados. Es decir, las masas lo aceptan merced a los beneficios materiales que se toma el cuidado de entregarles, si bien desigualmente; mientras que en India la democracia permite justamente lo opuesto: una legitimación inicial gracias a la celebración de elecciones libres, que dispensa a la clase política de distribuir poco más que confeti a las masas que la han elegido[73].

Los comentaristas se quejan de la lentitud legislativa en Delhi tanto como lo hacen en Washington. Pero las razones subyacentes son bastante diferentes. Lo que refleja el *impasse* indio es la contradicción política en el núcleo del sistema, tal y como ha expresado nítidamente Zoya Hasan, entre «la frustración de la mayoría de ciudadanos, con gobiernos a los que votan pero no controlan, y la engreída indiferencia de las elites y clases medias hacia gobiernos que no votan, pero controlan»[74]. Estos últimos

---

[72] Yogendra Yadav, «Representation», en Niraja Gopal Jayal y Pratap Bhanu Mehta (eds.), *Oxford Companion to Politics in India*, Nueva Delhi, 2010, p. 354.

[73] P. B. Mehta, «The State of Indian Democracy», en Rajesh Basrur (ed.), *Challenges to Democracy in India*, Nueva Delhi, 2009, pp. 50-51.

[74] Zoya Hasan, «Indian Democracy and Social Inequalities», en R. Basrur (ed.), *Challenges to Democracy in India*, cit., p. 143. Para una exposición de la cuestión que puede considerarse complementaria, véase el mordaz análisis de Achin Vanaik en «The Paradoxes of Indian Politics», en Achin Vanaik y Rajeev Barghava (eds.), *Understanding Contemporary India: Critical Perspectives*, Nueva Delhi, 2010, p. 349: «Las zonas rurales deciden qué fuerza política alcanza el poder. Las ciudades y núcleos urbanos deciden la dirección que emprenden las instituciones».

favorecen las medidas neoliberales. Pero los primeros todavía continúan bloqueando un desmantelamiento demasiado atrevido de los pactos del sistema de gobierno anterior, más paternalista. Es más, desde el punto de vista de los mercados de valores y de los tecnócratas de la liberalización destinada a potenciarlos, incluso la legislación positiva no puede aislarse de la presión de un amplio electorado desposeído. En 2005, cuando el Congreso todavía dependía de los votos comunistas para obtener una mayoría en el Parlamento, se aprobó una Ley Nacional de Garantía del Empleo Rural (NREGA), asegurando a cada hogar rural cien días de empleo al año, con el salario mínimo legal para obras públicas, y al menos un tercio de estos empleos destinados a mujeres. Es trabajo a cambio de subsidio –y no un sistema de transferencia directa en metálico, como en Brasil–, con el fin de minimizar el riesgo de que el dinero acabe en manos de quienes no son realmente pobres; así se asegura que llegue sólo a aquellos dispuestos a hacer el trabajo. Denunciado por toda la opinión de derechas como caridad improductiva tras una fachada de incentivación del trabajo, fue recibida por la clase media como «un perro mojado en una fiesta glamurosa», en palabras de uno de sus artífices, el economista indobelga Jean Drèze. A diferencia de la *Bolsa Família* en Brasil, la aplicación de la NREGA corrió a cargo de los gobiernos estatales, y no del centro, de modo que su impacto ha sido muy desigual e incompleto, con los salarios a menudo por debajo del mínimo legal, y muy lejos de los cien días retribuidos[75]. Los trabajos realizados no son siempre duraderos, y como ocurre con todos los demás programas sociales en India, los fondos son susceptibles de malversación local.

Pero, en escala, la NREGA representa ahora el mayor programa de subsidios del mundo, llegando a unos 40 millones de hogares rurales, un cuarto del total. Alrededor de la mitad de

[75] Reetika Khera (ed.), *The Battle for Employment Guarantee*, Nueva Delhi, 2011. En 2006-2007, «NREGA generó de media sólo 17 días de empleo por hogar»; en muchos estados, menos de 10 días y, en todos los distritos sondeados, «las directrices y programas se infringieron rutinariamente»: pp. 19, 64.

estos son dalits o adivasis, y el 48 por 100 de sus beneficiarios son mujeres –el doble de las que son empleadas en el sector privado–. La demanda de empleo del NREGA en el campo es tal, que sobrepasa ampliamente la oferta. Una encuesta nacional de 2009-2010 ha revelado que el 45 por 100 de todos los hogares rurales deseaban el trabajo que ofrece, de los cuales sólo el 56 por 100 lo obtuvo[76]. Lo que NREGA ha comenzado a hacer, según la expresión que Drèze ha tomado de Ambedkar, es romper la dictadura del empleador privado en el campo, ayudando mediante su ejemplo a alzar los salarios incluso de los no receptores. Desde su concepción, su coste anual ha aumentado de 2.500 a 8.000 millones, una muestra de su popularidad. Esto sigue siendo menos del 1 por 100 del PIB, y la gran mayoría de los trabajadores rurales en el sector privado todavía no reciben el salario mínimo que se les debe.

Concebida al margen del sistema de partidos, y aceptada por el Congreso solamente cuando este tuvo pocas expectativas de ganar las elecciones de 2004, la Ley finalmente obtuvo tal respaldo popular que la Lok Sabha lo aprobó por unanimidad. Tres años más tarde, en una típica muestra de falta de honradez, el régimen de Manmohan Singh la renombró como ley «gandhiana», para que las masas creyeran que el Congreso la había inspirado[77]. El contraste, en origen y alcance, con la *Bolsa Família*, subraya la principal diferencia entre las dos grandes democracias tropicales. La NREGA se está aplicando en condiciones estructuralmente mucho menos favorables. Brasil tiene un Partido de los Trabajadores nacido de la lucha sindical, y un líder comprometido y capaz de una reforma social coherente. En India, la tradición comunista hace tiempo que está dividida en tres direc-

---

[76] Puja Dutta, Rinku Murgai, Martin Ravallion y Dominique Van der Walle, «Does India's Employment Guarantee Scheme Guarantee Employment?», *Economic and Political Weekly*, 21 de abril de 2012, pp. 57, 62.

[77] En realidad, a la hora de implementar NREGA los gobiernos del BJP tienen un mejor historial de resultados que los gobiernos del Congreso; «en general el BJP parece haber dado la bienvenida al huérfano del Congreso, con los brazos abiertos»: R. Khera (ed.), *The Battle for Employment Guarantee*, cit., p. 35.

ciones, y los sindicatos no representan más que un minúsculo 3 por 100 de la fuerza laboral. Lo que más cuenta en la vida popular es la casta, no la clase, y aún menos la clase trabajadora, lamentablemente. El sistema de castas sostiene la democracia india y a la vez extrae de ella la energía para su regeneración.

Si los pobres permanecen divididos entre ellos, y los trabajadores están dispersos y mal organizados, ¿qué ocurre con el resto de focos de oposición dentro del sistema político? La nueva clase media se ha revuelto contra la megacorrupción, pero apenas es ajena al soborno y la permisividad, por no hablar del trato de favor, siempre que le resulta ventajoso. Fascinada con una cultura de famoseo y consumo, mostrada con monótono boato en gran parte de los medios, y que se solidifica en un egoísmo colectivo, esta clase media no es un motor de cambio del orden social. La *intelligentsia* es otra cuestión. Ahí, India posee una calidad y un espectro mayor de pensadores que quizá no puede igualar ninguna otra sociedad en vías de desarrollo, ni tampoco la mayoría de las desarrolladas. Ya sea trabajando dentro o fuera de la Unión, forman una comunidad interconectada de impresionante agudeza y mérito. ¿Qué tipo de relación mantienen respecto a su país? Los intelectuales a menudo son considerados, con bastante desacierto, críticos por definición. Pero en algunas sociedades, este error se ha internalizado como una autoconcepción o expectativa, y así ocurre probablemente con la mayor parte de los intelectuales indios. ¿Hasta qué punto están a la altura?

En este caso las generalizaciones son propensas al error. Pero quizá sea posible una estimación aproximada. Lo que está claro es que las actitudes difieren respecto a cada cuestión, y siguen una gradación que tiene lógica propia. En lo que concierne a la sociedad india en general, cabe afirmar que hay una posición muy crítica que concita un consenso abrumador. Sería difícil identificar un desorden social o iniquidad que no haya sido sometido a implacable escrutinio. Hambre, miseria, analfabetización; desigualdades de todo tipo, discriminación sexual, explotación económica; corrupción, comercialización, fanatismo; la proliferación de suburbios de miseria, el saqueo del medio ambiente… para casi todos ellos existe una amplia literatura llena

de descontento o indignación. La apasionada denuncia de gran parte de este panorama (y de su contradicción con las pretensiones indias de ser una gran potencia) en los ensayos recientes de Ramachandra Guha, el eminente crítico liberal y principal historiador contemporáneo de India, muestran elocuentemente una sensibilidad ampliamente compartida[78].

La sociedad es una cosa; la política es otra, si bien nunca está desconectada de aquella. ¿Qué hay de las afirmaciones sobre la «idea de India», o sobre lo que puede igualmente llamarse la Ideología india, es decir, los valores trinos de democracia, secularidad y unidad? Aquí el ambiente se altera palpablemente. Pero la respuesta a los tres no es la misma: en cada uno el cociente crítico es diferente. La democracia india, aunque a menudo aparezca retratada entre guirnaldas e incienso como si fuera un milagro, en general es tratada con menos superstición de lo que podrían sugerir los ritos. Sin duda, pocos países gozan de un corpus politológico tan copioso y sofisticado, dedicado a tantos aspectos de su vida electoral y constitucional. Las seiscientas páginas en folio del reciente *Oxford Companion to Politics in India*, editado por Niraja Gopal Jayal y Pratap Bhanu Mehta, son un impresionante testimonio de ello. Los enfoques teóricos y empíricos se combinan con espíritu analítico y crítico. Desde el afilado artículo *Burden of Democracy* de Mehta, hasta el juicio de Guha, al final de su *India after Gandhi* –según el cual el país es en el mejor de los casos «democrático en un 50 por 100»–, pocos intelectuales han perdido de vista las fallas y limitaciones de la versión india del gobierno representativo.

Pero, comparada con la crítica social, la crítica política suele ser menos global y menos inquisitiva. Pues ningún sistema político, por democrático que sea, consiste sólo en sus instituciones de representación. Siempre están flanqueadas y apuntaladas por sus aparatos de represión. Sintomáticamente, estos están ausen-

---

[78] Véase de R. Guha, *inter alia*, «Will India Become a Superpower?», *Outlook*, 30 de junio de 2008; «A Nation Consumed by the State», *Outlook*, 31 de enero de 2011; «India is Too Corrupt to Become a Superpower», *Financial Times*, 20 de julio de 2001.

tes en el *Oxford Companion*, así como en otros lugares, donde la cuestión de los derechos civiles apenas se aborda. Ni el duradero aluvión de leyes liberticidas en India –comenzando con la Ley de Detención Preventiva impuesta por Nehru y Patel ya en febrero de 1950, menos de un mes después de la promulgación de la nueva Constitución, y continuando con la Ley de Poderes Especiales de las Fuerzas Armadas (1958), la Ley de Prevención de Actividades Ilegales (1967), la Ley de Prevención de Insultos al Honor Nacional (*sic*, 1971), la Ley de Mantenimiento de la Seguridad Interior (1971), la Ley de Seguridad Nacional (1980), la Ley de Terrorismo y Actividades Antisociales (1985), la Ley de Prevención de Actividades Terroristas (2002), la Ley de Enmienda de Actividades Ilegales (2004)– ni el papel y carácter del Ejército, la Fuerza de Reserva Central Policial, la Fuerza de Seguridad de Fronteras, la Fuerza Central de Seguridad Industrial, o la Guardia Nacional, por no hablar de los poderes y actividades clandestinas de la Oficina de Inteligencia –un amplio complejo militar, paramilitar y de vigilancia, que reúne en total unos dos millones de efectivos–, reciben apenas una mención de pasada en la mayor parte de la bibliografía sobre la mayor democracia del mundo.

Hay honrosas excepciones. «En India se ha aprobado un apabullante número de leyes que sancionan el uso de poderes coercitivos», escribe Arvind Verma. Al señalar que unas 53.000 personas fueron arrestadas conforme a la Ley de Terrorismo y Actividades Antisociales, de las cuales sólo 434 pudieron ser condenadas siete años después, Verma subraya algunas realidades cotidianas de la democracia india: «la tortura se practica rutinariamente en la mayor parte de comisarías, y la muerte bajo custodia policial es un fenómeno frecuente», mientras que –oficialmente fuera de las propias cárceles– «la práctica policial de librarse de los sospechosos a través de "falsos encuentros"* desa-

* *Encounter* es el término recientemente utilizado en India para designar estos asesinatos extrajudiciales llevados a cabo por la policía india, que después del «encuentro» sitúa en el lugar las pruebas que justifican la respuesta armada policial *[N. del T.]*.

fortunadamente es demasiado común. Los sospechosos contra los cuales la policía es incapaz de proporcionar pruebas suficientes, o aquellos que son percibidos como peligrosos, simplemente son asesinados»[79]. Y mientras los policías están trabajando, los militares tampoco han estado de brazos cruzados. En los años sesenta, se desplegó al Ejército «en ayuda del poder civil» unas 476 veces –entre 1979 y 1980, otras 64 veces–; a menudo «abiertamente, como para proporcionar un recordatorio perpetuo, y a menudo una expresión real, del hecho de que el orden social y político existente en India sólo puede ser desafiado por sus críticos a su cuenta y riesgo»[80].

Estas no son cuestiones sobre las que se demore demasiado la literatura del milagro indio. Sin embargo, las explicaciones más equilibradas del sistema político a menudo se quedan cortas no solamente en su alcance, sino también en su profundidad. No faltan quienes enumeren las varias fortalezas y debilidades de la democracia representativa en India, y que lleguen a diferentes estimaciones del equilibrio entre ellas. Pero el error inaugural de Ambedkar todavía está pendiente de corrección. Casi todo el análisis convencional postula, como hizo él mismo, una contradicción entre sociedad y sistema de gobierno; y explica las imperfecciones del segundo, que él no pudo prever, como efecto de las distorsiones vigentes en la sociedad, de las que sí fue amargamente consciente. Pero la relación entre ambos siempre ha sido más paradójica. La base de la originaria estabilidad democrática fue la rígida jerarquía social, y su mutación en una política identitaria compartimentalizada ha profundizado, y a la vez pervertido, la democracia parlamentaria. En su totalidad, el sistema de

[79] Arvind Verma, «Police Agencies and Coercive Power», en Sumit Ganguly *et al.* (eds.), *The State of India's Democracy*, Baltimore, 2007, pp. 130-131, 135. Otro crítico directo de este escenario ha sido Paul Brass: véase «The Strong State and the Fear of Disorder», en Francine R. Frankel *et al.* (eds.), *Transforming India: Social and Political Dynamics of Democracy*, Oxford, 2002, pp. 60-88. Ambos investigadores viven en el extranjero.

[80] D. A. Low, *Eclipse of Empire*, cit., p. 152. Véase también Stephen Cohen, *The Indian Army*, Nueva Delhi, 1990, p. 202.

castas es una jaula que ha mantenido unida a la democracia india, de la que todavía no ha logrado escapar.

Respecto a la secularidad, los tabúes se hacen más fuertes y se estrecha el margen para la crítica. En parte, la razón radica en el damero político, y hasta cierto punto intelectual, de las décadas recientes, donde cuestionar la doctrina de la secularidad oficial para un amplio sector supone abrir las murallas no sólo a los francotiradores nativistas, sino a las tropas de la *Hindutva*. Pero el acto reflejo de los niños, según los versos de Hilaire Belloc, «siempre aferrados a su niñera, por miedo a encontrarse ante algo peor», aunque sea real, no es la razón principal de que se titubee ante los sofismas y evasivas de la secularidad india –algo que destaca aún más la valentía de sus pocos críticos auténticos, sobre todo el investigador marxista independiente Achin Vanaik–. Se puede encontrar una explicación mejor en la tensa relación de tantos intelectuales indios con la fe tradicional que los rodea. Incluso para los no creyentes entre las filas del Congreso, una vez que la religión se fusionó con la nación en la lucha por la independencia, desmitificar una era dañar a la otra. En los años veinte el gran iconoclasta tamil E. V. Ramasamy afirmaba: «Aquel que inventó a Dios es un idiota. Aquel que propaga a Dios, un canalla. El que adora a Dios, un bárbaro». Todavía es admirado en su tierra natal. Pero un enemigo de las castas y de la desigualdad sexual tan valiente como él no tenía lugar en la construcción de la Unión India, a la que él se resistió. Y una vez que la Unión se consolidó, una posición como la suya se hizo impensable para cualquier político con ambiciones nacionales. Los intelectuales estaban menos limitados, pero pocos se tomaron la molestia de ser lo bastante francos. En general, sólo han roto filas escritores *dalits*. Pues, ¿cómo no iba a tambalearse la dimensión de Gandhi como padre de la nación si el hinduismo se abordaba con semejante rudeza?

A esta inhibición política se añadió una dificultad cultural. Sociológicamente, el hinduismo no era un reino de creencias o prácticas separadas del resto de la existencia, sino que la permeaba como un tejido ubicuo de vida popular. ¿Cómo podían abordarlo incluso los progresistas seculares, sin perder empatía

para con la gran mayoría de sus compatriotas, y los símbolos y ceremonias que daban color y significado a sus vidas? No sólo era eso. Como cualquier otra gran religión, el hinduismo también dio surgimiento a una gran reserva de alta cultura –especialmente metafísica, poesía y matemática–. Desechar o subestimar tales riquezas del pasado subcontinental sólo podía ser tan filisteo y perjudicial como una frívola ignorancia del arte o pensamiento cristiano en Occidente o el corpus clásico en China. Entre estas riquezas también estaban las grandes epopeyas de la leyenda hindú, el *Mahabharata* y el *Ramayana*, que, a diferencia de la *Odisea* o la *Eneida*, todavía dominan hasta tal punto la imaginación popular que su dramatización en la televisión no sólo hipnotizaría a cientos de millones de telespectadores, sino que literalmente provocaría gestos de fervor religioso ante la pequeña pantalla. Si Gandhi pudo asegurar con toda seriedad al Congreso, en 1947, que la partición de India no era más definitiva que el rapto de Sita a Ceilán por parte de Ravana, y que Rama la reclamaría en Ceilán; o si el secretario de Justicia de un gobierno apoyado por los comunistas en Delhi aseguraba al Tribunal Supremo su fe en la divinidad de Rama y pedía la desestimación del dragado del canal de Pamban, ya que podría ser un sacrilegio, dado que fue allí donde el ejército de monos de Hanuman construyó un puente para rescatar a Sita… ¿quién sería tan impío como para contradecirles? La acomodación de fervores religiosos como estos, inspirados por una obra maestra literaria tan popular, podría considerarse una estrategia prudente por parte de un Estado equidistante o flexidistante de todas las religiones. La secularidad india puede abarcarlas a todas. Pocos se sienten inclinados a preguntar cuántos ropajes ha vestido antes, o qué ha sido de ellos.

Respecto al último de los valores de la Trimurti, el disenso se acerca a desvanecerse completamente. La democracia puede ser imperfecta, la secularidad ambigua, pero la unidad –de la nación y de la tierra que le pertenece– se ha hecho casi intocable. Aquí la herencia del pasado tiene su propio peso. La cultura hindú, excepcionalmente rica en su épica y su metafísica, fue excepcionalmente pobre en historiografía, una rama del conocimiento

radicalmente menospreciada por las doctrinas del karma, para las que cualquier existencia temporal sobre la tierra no es más que un fugaz episodio en el ciclo moral del alma. Hasta el siglo XII no aparece ninguna crónica de importancia más que local[81], un milenio después de Heródoto o Sima Qian; y nunca surgió una *histoire raisonnée* como corpus textual acumulativo. El *dictum* de Gandhi, que despreciaba el valor de todo recuerdo del pasado, –la «historia es una interrupción de la naturaleza»– es una famosa expresión modernizada de aquel punto de vista. En este vacío historiográfico, cuando surgió el movimiento nacionalista, la leyenda no encontró obstáculos. «En una sociedad abrumadoramente religiosa –ha escrito un investigador subcontinental–, incluso a los líderes más preclaros les ha resultado imposible distinguir el romanticismo de la historia, y esta última de la mitología», con el resultado de que «si la idea de India está empapada de significado religioso y mítico, igualmente lo está el territorio que cubre» –y ahí está el ejemplo de Nehru explicando a Zhou Enlai que el *Mahabharata* legitimaba la Línea McMahon–. Hoy día, el culto a la unidad india se ha liberado de tales orígenes místicos y es el territorio como tal el que se convierte en el vínculo que unifica a la nación, independientemente de todo adorno religioso –además de étnico o cultural–. El libro de Meghnad Desai, *Rediscovery of India*, es un ejemplo reciente; en muchos aspectos una obra inusitadamente libre, desmantela no pocos mitos nacionalistas, pero acaba elevando otro, en el que «el único elemento central de la narrativa de la nacionalidad» deviene simplemente la «integridad territorial», bajo cuyo refugio

[81] Para una cuidadosa discusión acerca de qué materiales históricos han sobrevivido, véase Michael Witzel, «On Indian Historical Writing. The role of the Vamçâvalîs», *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies* 2 (1990), pp. 1-57, una crítica de la negación de cualquier registro del pasado en el corpus sánscrito, y que pese a todo concluye: «La historiografía como ciencia separada, imparcial, no obstante, queda en gran parte como una laguna en la civilización tradicional india». En su reciente *India: Brief History of a Civilization*, Nueva York-Londres, 2011, una autoridad no menor, como es Thomas Trautmann, ha considerado su contribución en este campo demasiado escasa como para merecer consideración.

idílico «todos los indios están dispuestos a coexistir bajo el mismo sistema legal y constitucional», «todas las regiones han acordado ser parte de la Unión», y «tomar parte, todas, en el vibrante proceso democrático»[82].

La realidad es otra. No debería ser necesario recordar el destino de Cachemira, que padece la ocupación militar más prolongada del mundo. En los sesenta años desde que fue tomada por India, se han desplegado alrededor de 400.000 efectivos para conservar una población en el Valle de cinco millones –una proporción mucho mayor que en Palestina o el Tíbet–. Manifestaciones, huelgas, revueltas, guerrillas, alzamientos urbanos y rurales, todos han sido derrotados mediante la fuerza armada. En este «valle de escorpiones –declaró Jagmohan (procónsul de la hija de Nehru en Cachemira)–, la bala es la única solución»[83]. El recuento de víctimas, siendo conservadores, equivaldría al asesinato de cuatro millones de personas si se tratara de toda India –más del doble, de ser ciertas otras estimaciones–. Retenida por Nehru para probar que India era un estado secular, Cachemira ha demostrado precisamente lo contrario: un expansionismo confesional. Hoy, el aparato securitario que la gobierna bajo mando militar apenas contiene un solo musulmán, y los empleos en la administración son accesibles sólo para los hindúes. En el que se suponía que iba a ser el escaparate del multiculturalismo tolerante de India, la limpieza étnica ha reducido a los musulmanes, en su momento una mayoría, a un tercio de la población de Jammu, y a los *pandits* hindúes a sólo un puñado en el Valle.

¿Cómo contempla esta situación la *intelligentsia* india? A finales de 2010, los lectores de la prensa india pudieron leer el titular «Un premio Nobel llama la atención a India por tolerar la tiranía». ¿Dónde? Más abajo, era Amartya Sen quien entonaba su

---

[82] M. Desai, *The Rediscovery of India*, cit., pp. 451, 463.

[83] V. Schofield, *Kashmir in the Crossfire*, cit., pp. 244, 248. «Hoy, todo musulmán en Cachemira es un militante», continuó enfurecido, «todos ellos están por la secesión de India». Compinche de Sanjay Gandhi (nieto de Nehru), el anterior encargo de Jagmohan, durante el Estado de Emergencia, fue expulsar a los pobres, a base de buldóceres, de las zonas marginales de Delhi.

lamento. «Como leal ciudadano indio», exclamaba, «me rompe el corazón ver al primer ministro de mi país democrático –y uno de los líderes políticos más humanos y apreciados en el mundo– dando la bienvenida a los carniceros de Myanmar, y fotografiado con ellos en cordial proximidad»[84]. La indignación moral es un bien de exportación demasiado valioso como para desperdiciarlo en casa. Que la democracia de su país y la humanidad de su líder lideren una tiranía duradera, repleta de tortura y asesinatos, dentro de lo que consideran sus fronteras nacionales, no es motivo de indignación para un leal ciudadano indio. Si vamos al libro de Sen, *The Argumentative Indian*, encontramos, en un pie de página: «la cuestión de Cachemira ciertamente exige atención política por sí misma (no afrontaré esta problemática cuestión aquí)»[85] –ni tampoco, podríamos inferir de ese delicado paréntesis, en ningún otro lugar–. Los premios Nobel pocas veces son medallas al coraje político –a veces lo son a la infamia–, de modo que hay pocos motivos para sorprenderse ante un silencio que, de una forma u otra, es tan común entre los intelectuales indios.

La descarada celebración de la buena voluntad de India en Cachemira, cuya paz habría sido perturbada sólo por terroristas infiltrados desde Pakistán, es un relato de los medios, más que de la academia. En él, es aceptable una discreta alusión a los «abusos de los derechos humanos» que han manchado la actuación del gobierno central, excesos que cualquier persona decente debe deplorar. Pero hablar de autodeterminación es otra cosa, tan temida como el ajo para el vampiro. Aquí opera algo más que un ordinario conformismo intelectual. Romper filas sobre la reivindicación india de Cachemira supone arriesgarse no sólo a la histeria popular sino a la represión legal, como atestigua el caso de Arundhati Roy –suficientemente valiente como para pedir libertad para Cachemira–: cuestionar la integridad territorial de la Unión es un crimen castigable por ley. El mismo grado de presión no se da fuera del país, pero los intelectua-

---

[84] Amartya Sen, «We Hear You, Michael Aris, Loud and Clear», *Outlook*, 15 de noviembre de 2010, pp. 52-55.

[85] A. Sen, *The Argumentative Indian*, cit., p. 311.

les indios en el extranjero no han hecho un uso mucho mejor de su mayor libertad de expresión. En este ámbito quien descuella es Sumantra Bose. *Kashmir: Roots of Conflict*, *Paths of Peace* (2003) no embellece el historial de dominio indio, y cubre con cierto detalle las insurgencias que estallaron contra él en los años noventa, hasta qué punto recibieron asistencia de Pakistán, y el modo en que fueron derrotadas.

Descriptivamente hay poco que ese libro evite abordar. Prescriptivamente, sin embargo, se limita a suscribir el *statu quo*, sobre la base de que el patrón étnico y confesional en la región es ahora demasiado complicado como para que sea aplicable la autodeterminación, y de todos modos India no va a permitir nada similar, de modo que, ¿por qué no llegar a un acuerdo sobre la línea fronteriza existente, por descontado surtida con los placebos y derechos humanos adecuados? En conclusión, que, por un lado, «el mito del consentimiento libre y voluntario a la soberanía india estalla en mil pedazos por el terrible historial de subversión instigada por Nueva Delhi de los procedimientos e instituciones democráticos, y la violación de los derechos democráticos en IJK (Jammu y Cachemira bajo control Indio) durante cincuenta años». Pero, por el otro lado, continúa en la misma página, «que el rechazo indio del plebiscito [prometido a la ONU en 1947] sea fundamentalmente oportunista no resta valor al hecho de que después de más de cincuenta años de conflicto [nótese el modo en que la descripción de los cincuenta años ha cambiado de una frase a otra], el plebiscito es sin duda una idea obsoleta». ¿Y por qué? «La autodeterminación es insostenible dada la *realpolitik*, los arraigados intereses de los Estados, y la diversidad interna, social y política, de IJK y de J&K en su totalidad». Incluso una Cachemira independiente, no digamos ya una que optara por Pakistán, «sería vista por las elites estatales indias y la gran mayoría de la opinión pública india como una irreparable pérdida de soberanía e integridad territorial». ¿Conclusión? «Borrar o redibujar la línea fronteriza de control indio en Cachemira no es ni factible ni deseable». Mantenemos lo que tenemos: «Las soberanías *de facto* india y pakistaní sobre sus áreas respectivas de Cachemira no pueden, no deben y no necesitan ser modificadas».

Ningún general indio podría expresarlo mejor. Bose, que trabajó como subordinado para Strobe Talbott –segundo al mando en el Departamento de Estado e «íntimamente implicado en la diplomacia del subcontinente sudasiático», en la era en la que Clinton felicitaba a Rusia por la «liberación» de Grozni–, sitúa su solución para Cachemira en un plan más amplio, en el que «la madurez de India y su confianza en ser la mayor y más diversa democracia del mundo» y «la fundada aspiración a ser un agente económico y político de estatura global» debería poder encontrar a un socio adecuado al otro lado de la frontera, en un futuro y «relativamente moderado Pakistán, que casualmente está fuertemente influido por su relación con Estados Unidos» *(sic)*[86]. Traducido: si al menos hubiera un Sadat o Mubarak en Islamabad, Cachemira gozaría de la bendición de otro Oslo, y Delhi la buena conciencia de Tel Aviv.

Mirando hacia el Noreste, las actitudes son bastante parecidas, si bien las razones típicamente aducidas para justificarlas se ajustan a las condiciones locales. Ahí, la represión militar se ha justificado afirmando que las diversas comunidades insurgentes siempre han sido demasiado pequeñas y aisladas como para ser capaces de formar Estados independientes, y la inclusión en la mucho más avanzada Unión India sólo puede ser beneficiosa para ellas. El argumento, como muchos otros capítulos de la apologética nacional, es risible. Bután, en la misma zona, es aún más interior, y tiene una población más pequeña que Nagaland, Manipur, Mizoram o incluso Meghalaya. Y aun así es un Estado independiente perfectamente viable –con un asiento en las Na-

---

[86] Sumantra Bose, *Kashmir: Roots of Conflict, Paths to Peace*, Cambridge (Mass.), 2003, pp. 167, 182, 207, 261, 265. De la misma escuela, y esta vez directamente nombrada por Strobe Talbott como presidenta de la Brookings Institution («Asia del Sur es de importancia creciente para Brookings, en la medida en que buscamos convertirnos en un *think tank* realmente global») llega Navnita Chadha Behera, *Demystifying Kashmir*, Washington, 2006, que ofrece la inefable frase, con propósito tranquilizador: «Aunque Nueva Delhi, entonces y ahora, se haya desviado de sus compromisos democráticos, federales y seculares para con la gente de Jammu y Cachemira, con el paso de los años las instituciones indias han desarrollado una resiliencia democrática que les permite aprender de sus errores»: p. 30.

ciones Unidas como cualquier otro–, y excepto si sigue el camino de Sikkim, anexionado por India en 1975, continuará siéndolo. Lo que es verdad es que ninguna ruptura con la Unión es concebible en esta área, no por ninguna imposibilidad económica, sino porque Delhi puede desatar una fuerza militar abrumadora, como ha hecho durante más de un siglo, para aplastar cualquier intento de secesión, o también puede contar con la imposición por agotamiento, que finalmente derrotaría cualquier resistencia, cosa que no puede en Cachemira, donde las alternativas de independencia o inclusión en Pakistán no se han borrado del Valle, y cualquier votación libre optaría por cualquiera de ellas antes que por el yugo indio.

El recuento de daños de las dos ocupaciones no forma parte de la liturgia trina. Pero la dura verdad es que la masacre británica en Amritsar, que desencadenó el primer movimiento de masas de la lucha por la independencia, fue una bagatela comparada con la masacre acumulada desde la independencia por el Ejército indio y las fuerzas paramilitares de sus compatriotas, o aquellos considerados tales. Lo mismo podría decirse, desde luego, de muchos Estados que una vez fueron colonias, empezando por EEUU, donde el coste en vidas humanas de la integridad territorial fue mucho mayor. Aun así, en el altar de la Trimurti, los costes se descuentan de manera inversamente proporcional a las ganancias. La unidad, cuyo peso muerto moral y político es mayor, está más resguardada ante las críticas que la democracia o la secularidad.

Una ideología, para ser efectiva, en cierta medida siempre debe responder a la realidad. La «Idea de India» no es una mera urdimbre de diferentes mitos. La coexistencia de tantos lenguajes, la durabilidad de las formas parlamentarias de gobierno, la vivacidad de su vida cultural, el vigor de gran parte del intercambio intelectual, y la elegancia de las costumbres sociales en su mejor momento, son todas ellas razones justas para sentir orgullo, a partir del cual India ha sido forjada. Pero las realidades de la Unión en su totalidad son más complejas, y buena parte de ellas mucho más oscuras. La Idea es una mutación tardía del nacionalismo indio. Una vez que un Estado independiente surge

de la lucha anticolonial, lo que en su momento fue un discurso de despertar nacional puede convertirse fácilmente en uno de intoxicación. En India ese peligro es grande, tanto a causa del tamaño de la nación, como del resultado y carácter particular del modo en que llegó a existir. Más allá de sus fronteras, como hechos incriminatorios, están los Estados que no se incorporaron a India, cuya existencia no encaja en gran parte de la historia que sigue contándose a sí misma, y que todavía podrían conducirla a un fatídico final. Consolándose por las limitaciones domésticas, los intelectuales indios a menudo compararán su mejor situación con la de Pakistán. Pero dados sus respectivos puntos de partida, por no hablar de la responsabilidad del más fuerte, que ha hecho lo posible desde el comienzo por sabotear al más débil, la comparación se arriesga a rozar el fariseísmo. En cualquier caso la comparación no siempre beneficia a India. Aunque crezca la amenaza del ejército, hoy los medios son más honestos en Pakistán; y aunque sea más pobre si cabe, hay menos malnutrición y mejor sanidad pública en Bangladés. La actitud india al respecto mejoraría con una concepción más generosa, más inquisitiva y autocrítica con sus vecinos.

Lo que se necesita, sobre todo, es un desapego respecto a los tótems de un pasado idealizado, y a sus reliquias en el presente. La dinastía que todavía gobierna el país, con un nombre tan falso como la copia burda de una marca famosa, es la negación directa de una república que se respetara a sí misma. El partido que preside ha perdido toda *raison d'être* más allá de aferrarse a su línea sanguínea –y ahora cifraría sus esperanzas, tras el traspiés del débil bisnieto de Nehru, en su severa hermana, si ella se diera prisa y se divorciara del (notoriamente) turbio magnate que es su marido–. El Congreso tuvo su momento histórico en la lucha nacional por la liberación. Gandhi, que hizo de él la fuerza de masas en que se convirtió, cuando llegó la independencia pidió su disolución. Tenía razón. Desde entonces el partido ha sido una creciente calamidad para el país. Su salida de escena sería el mejor regalo que la democracia india podría darse a sí misma. El BJP es ahora, desde luego, una fuerza más peligrosa. Pero es un partido real, con cuadros, programa, y una base so-

cial. Sólo con deseos no puede lograrse su desaparición, porque representa un fenómeno político sustancial que debe ser combatido por otra organización real, no como el decadente fósil de un partido. Mientras el Congreso perviva en este estado de parálisis, eso no ocurrirá. Si ofrece una protección definitiva contra la *Hindutva*, ¿por qué no limitarse a continuar votando por él? ¿Por qué pensar en una reconstrucción radical del Estado sobre el que tanto tiempo ha gobernado?

Los males políticos actuales que deploran todos los patriotas bienintencionados no son enfermedades repentinas o recientes de un sistema que antes estaba sano. Descienden de su composición original, a través de una familia gobernante y sus socios, y las reverencias y medias verdades que rodean a estos y a la organización que les cobija. A día de hoy, la estatua más grande del mundo está construyéndose en Guyarat. El gobierno que la ha encargado es del BJP. Pero el gigante al que honra es un líder del Congreso, que quiso que el RSS apoyara a su partido.

Sardar Vallabhbhai Patel tendrá ciento ochenta metros de altura, dos veces la altura de la Estatua de la Libertad. De manera apropiada, la suya será la Estatua de la Unidad. La preceden en muchos años otras monumentalizaciones de sus compañeros de partido –no menos colosales y que no están talladas en piedra sino en papel–. Es tiempo de deshacerse de esas efigies y, con ellas, de todo lo que representan.

ADENDA

NOTA A LA SEGUNDA EDICIÓN

A raíz de la publicación de *La ideología india*, Praful Bidwai pidió entrevistarme acerca del mismo para el semanario indio *Outlook*. En ese momento me encontraba en Francia, y la comunicación se produjo por correo electrónico. El resultado fueron las preguntas y respuestas que pueden leerse en las páginas siguientes. Hasta ese momento, conocía a Praful sólo de otra ocasión –una conferencia en Delhi en 2010– y le recuerdo dirigiéndose a mí con amabilidad para reprocharme no haber sido crítico respecto a la intervención de India en Bengala Oriental, en 1971. A partir de esa entrevista, sin embargo, tuvo siempre la cortesía de enviarme sus artículos sobre el desarrollo político y social en el subcontinente. Estos me inspiraron una gran admiración por él como escritor y activista. Que yo sepa, pocos periodistas en cualquier parte del mundo poseían esa combinación de cualidades humanas e intelectuales que le definían: claridad de expresión, independencia intelectual, equilibrio en el juicio, calidez humana; todo al servicio de la solidaridad con los pobres y los oprimidos, no sólo en India, sino en todas partes del mundo. Era extraordinariamente prolífico, y completamente ajeno a todo sectarismo, tanto en sus afinidades como en su punto de vista. Su repentina muerte en junio de 2015 privó a la India contemporánea de una de sus mentes más lúcidas.

El segundo texto procede de una conferencia celebrada en febrero de este año, en el Center for South Asia de Stanford, dentro de un coloquio con jóvenes historiadores de India. Fue una animada y agradable oportunidad, por la que estoy en deuda con los organizadores y participantes. Mi contribución fue una reflexión sobre algunas de las principales críticas que se

han hecho a *La ideología india*, y mis reacciones a ellas. He dejado inalterado el texto, de tono informal, añadiendo notas al pie con la referencia allí donde era necesaria.

Julio de 2015

ENTREVISTA (REVISTA *OUTLOOK*, 12 DE NOVIEMBRE DE 2012)

«Respetad a Gandhi si queréis; no lo sentimentalicéis»

Perry Anderson en conversación con Praful Bidwai

Tu libro La ideología india *acaba de publicarse. ¿Qué suscitó esta primera incursión en territorio indio?*

Estaba trabajando en el sistema interestatal contemporáneo, y después de escribir sobre Estados Unidos, Rusia, China y Brasil, el siguiente paso era India.

¿Cómo resumirías el libro?

Podría decirse que, a grandes rasgos, propone cinco argumentos principales que cuestionan el consenso general en la India contemporánea. En primer lugar, la idea de una unidad subcontinental que se proyecta seis mil años hacia el pasado es un mito. En segundo lugar, la dosis de religión que Gandhi inyectó en el movimiento nacional fue en última instancia un desastre para el propio movimiento. En tercer lugar, la responsabilidad principal por la partición de India no recae tanto del lado del Raj británico como del Congreso Nacional Indio. En cuarto lugar, la herencia que Nehru legó a la República fue mucho más ambigua de lo que sus admiradores querrían admitir. Y, finalmente, la desigualdad del sistema de castas no es contradictorio con la democracia india, sino que más bien la posibilita. Este es un resumen, a grandes rasgos. Obviamente, se dice mucho más respecto a cada caso.

¿Cómo es que titulaste el libro La ideología india*? ¿Qué quieres decir al usar esta expresión?*

«La ideología india» es otro modo de describir lo que se conoce más popularmente como «la idea de India», que celebra

como un milagro nacional la estabilidad democrática, la unidad multicultural y la imparcial secularidad del Estado indio. Desde luego, hay otras ideologías en India, y algunas son más peligrosas. Pero este es el discurso dominante en el Estado, los medios y la *intelligentsia*. El libro pretende mostrar sus limitaciones.

Sin embargo hay mucha gente –crítica respecto al Estado indio en su pretensión de ser singularmente democrático, secular y respetuoso de la diversidad– que se sintió molesta cuando apareció por primera vez tu texto en la London Review of Books, *por supuesto sin el aparato crítico que lleva la versión completa, publicada ahora por Three Essays Collective. ¿Cómo interpretas estas reacciones?*

Supongo –no es mucho más que una suposición– que esa molestia podría deberse a dos cosas. La primera sería que, aunque puede haberse cuestionado esta o aquella faceta de la ideología india, hasta su publicación no se había intentado una deconstrucción sistemática de la misma. Relacionar y conectar todas estas facetas como un único discurso dominante arroja sobre ellas una luz más penetrante y crítica. Esta, en todo caso, sería una primera suposición. Lo segundo que puede haber resultado desconcertante es, en realidad, una cuestión de tono. Uno de los efectos de la ideología india, que conserva su influjo incluso en muchos que podrían alegar no suscribirla, es la difusión de una cultura del eufemismo, en la que las realidades desagradables se arropan con decorosas evasiones o perífrasis –«abusos de derechos humanos» en vez de tortura o asesinato, «hostiles» en vez de rebeldes, etcétera–. Para cualquier sensibilidad acostumbrada a este tipo de emulsión verbal, llamar a las cosas por su nombre necesariamente resultará molesto.

Aun así, ¿no has ignorado o infravalorado el carácter claramente crítico, incluso iconoclasta, de los textos de muchos indios, muy lejos del imaginario autocomplaciente de la «Idea de India»?

No lo creo. Si buscas, verás que en el libro hay muchas referencias a académicos indios –Upendra Baxi, Sumit Sarkar, Achin Vanaik, Zoya Hasan, Javeed Alam, Arvind Verma, Aijaz Ahmad,

Pranab Bardhan, Benjamin Zachariah, Radhika Desai y otros– que son muy críticos respecto a muchas cuestiones en la Unión. Con más espacio, me habría gustado discutir en profundidad *Domination without Hegemony* de Ranajit Guha, una obra brillante con la que no estoy completamente de acuerdo, pero que considero una lectura esencial no sólo sobre India, sino sobre los mecanismos del poder político en general. Por supuesto, tampoco pienso que todas aquellas voces que incluyo dentro de la ideología india sean íntegramente prisioneras de ella, puesto que a menudo pueden expresar críticas de muchos aspectos de la realidad india. Pero la ideología sigue en pie, en la medida en que es un conjunto global de tropos sobre India, y creo que estos no han sido todavía objeto de una crítica sistemática. La esperanza que albergo con el libro es promover una menor devoción por ellos.

Según has explicado, una de las razones por las que comienzas analizando la lucha por la independencia, en vez de escribir directamente sobre la India contemporánea, fue tu sorpresa al comprobar la recepción de la obra de Kathryn Tidrick sobre Gandhi, rodeada de un silencio tal, que la mayor parte de los indios desconocen su existencia. Tidrick se centra en la relación entre la autopercepción de Gandhi como un salvador, sus creencias religiosas y su política. No explora realmente su papel como líder de masas y estratega de la lucha por la independencia. ¿Hasta qué punto tu descripción de Gandhi, que muchos en India considerarían una crítica salvaje, se basa en la suya?

La biografía de Tidrick es una obra extraordinariamente cuidadosa, equilibrada y valiente. No sólo yo, sino cualquiera que estudie con seriedad este personaje histórico, tendría más que aprender de sus puntos de vista a partir de la obra de Tidrick que leyendo cualquier otra investigación anterior –la amplia mayoría de estudios gandhianos son, en un grado u otro, hagiográficos–. El silencio que rodea a su libro en India es un escándalo intelectual, que apenas se refleja en la opinión pública local. El problema aquí no se limita, desde luego, a la investigación de Tidrick. Más recientemente vemos repetido el mismo patrón con la recepción del libro sobre Gandhi de Joseph Lelyveld. Su libro,

mucho más superficial y no demasiado político, pero extremadamente respetuoso –incluso se titula *Gran Alma*–, sí desmantela algunas de las leyendas que Gandhi divulgó sobre su paso por Sudáfrica –y por ello su nieto se queja de que le «denigra»–. Sólo en este clima de condescendencia mi tratamiento de Gandhi podría considerarse sacrílego. En realidad, no sólo destaco sus considerables dotes como líder y su éxito a la hora de hacer del Congreso un partido de masas, sino también su sinceridad y altruismo personal –él no quería el poder para sí mismo, como muchos políticos–. A su modo fue un gran hombre.

Pero eso no lo exime de crítica. Estaba lastrado por una serie de fijaciones y fobias personales, tenía una formación intelectual muy limitada, era impermeable a la argumentación racional, y al reconcebir el movimiento nacional fue completamente inconsciente del daño que le hacía al llenarlo de pietismo hindú. Debe ser respetado, pese a su ceguera política. Pero no hay necesidad de sentimentalizarlo. Todas las licencias que se permitió, declarando como verdadera cualquier cosa que dijera en cualquier momento, para cambiarla después al día siguiente, como si la palabra de Dios brillara a través de él, marcó un ejemplo desastroso para sus seguidores y admiradores. En ningún lugar se confirma con más claridad que en sus incoherencias sobre la propia *satyagraha*. Pues, cuando le convenía, estaba perfectamente dispuesto a considerar la violencia; no sólo al enviar a campesinos indios a la muerte en el Somme, al servicio de sus amos coloniales, o al aplaudir a los bombarderos indios que despegaban para conquistar Cachemira, sino afrontando con total tranquilidad la masacre comunal –«guerra civil»– en el subcontinente, considerándola más deseable que la expulsión de los británicos. Como historiador, uno debe tomar fríamente en consideración todo esto, y no rehuirlo, como hacen continuamente los apologetas de Gandhi.

Pero ¿puede reducirse la dinámica del movimiento nacional a las decisiones y acciones individuales de sus líderes? El Congreso Nacional Indio tuvo una base significativa, especialmente entre la clase media, aunque pudiera no tener un atractivo universal y sostenido entre las masas. Centrarse sólo en Gandhi y algunos otros líderes principales,

¿no es ignorar la acción popular que impulsaba la lucha por la independencia de unos 300 millones de personas?

Es difícil imaginar una reconstrucción creíble de la historia Congreso que proceda de ese modo, sea cual sea su orientación. Sin embargo, y demasiado a menudo, aquí entra en juego un acto reflejo defensivo. Ante la evidencia irrefutable de hasta qué punto la dirección del Congreso echó a perder el logro de la independencia, dividiendo el movimiento nacional al arrogarse el monopolio sobre él, la reacción habitual consiste en cambiar de tema, diciendo «no personalices demasiado las cosas, eso es elitista; piensa en las masas, no en los líderes, es más democrático». Esto es un engaño. La realidad es que, en términos sociales, el Congreso estaba muy lejos de ser un movimiento de masas tan amplio: nunca incluyó realmente a los campesinos pobres, obreros, intocables, o a la gran masa de población de los principados; y cuando a finales de los años treinta llegó al poder en las provincias, en ocasiones desencadenó una mayor represión sobre los trabajadores o sobre cualquier cosa que lo amenazara desde la izquierda, que el propio Raj. De hecho, el gobernador británico de Madrás tuvo que instar a Rajagopalachari a que moderara el celo con el que aplastaba a la «sedición». Aparte de eso, el hecho central es que la propia partición –que para el Congreso supuso el momento de la verdad– se decidió de arriba abajo, sin ninguna clase de consulta popular. Las masas, reverencialmente invocadas en este tipo de objeción a mi crítica, no tuvieron voz en la cuestión; la plana mayor del Congreso se aseguró de ello. Fue la elite política la que tomó las decisiones.

¿Absuelves a los británicos o a la Liga Musulmana de toda responsabilidad en el desastre?

Desde luego que no. La actitud de Mountbatten, imponiendo la partición a velocidad de vértigo según los deseos de Nehru y Patel, mientras eximía a los británicos de las consecuencias –inimaginablemente sangrientas–, tiene muchas posibilidades de ser el acto más execrable en los anales del Imperio, por repletos que estén de tantas iniquidades. Después de 1945 fueron el

amor propio imperial y el ventajismo estratégico, y poco más, quienes guiaron la política británica en India. Respecto a la Liga Musulmana, Jinnah calculó muy mal –aceptando la partición sin más, reivindicando Assam, desdeñando Cachemira, abandonando a los musulmanes de la región del *Cow Belt*, para llegar a lo que él mismo llamó un Pakistán devorado por las polillas–. Pero hay pocas dudas de que la responsabilidad principal por la catástrofe de 1947 está en la torpeza y arrogancia del Congreso, de finales de los años veinte en adelante, al negarse a aceptar que no era la única fuerza política legítima en el subcontinente. Siendo en su composición y posicionamiento un partido abrumadoramente hindú, representaba a la comunidad que, por ser la más fuerte, necesitaba y podía permitirse ser generosa en su trato a la comunidad musulmana, más débil. Este no es sólo el punto de vista de un extranjero: es el meditado veredicto de un historiador indio como B. B. Misra.

Sugieres que el Estado indio que surgió tras la independencia ha sido nominalmente secular, pero, en un grado que no se ha reconocido lo suficiente, sustancialmente hindú. Es verdad que según el criterio que empleas hay una secularidad fallida –la condición de los musulmanes y otros no hindúes–. Pero el hinduismo no es una fe confesional como el cristianismo o el islam, basados en un conjunto de escrituras. Se acerca más a ser una etiqueta que designa un compendio de diferentes prácticas. Hasta hace poco la mayor parte de hindúes probablemente carecían de un sentido subjetivo o una autopercepción como hindúes. De modo que, ¿no sería más apropiado describir a India como un Estado dominado por los hindúes de castas superiores? Esto captaría mejor la situación de las castas inferiores –a las que el Estado maltrata– y de las minorías religiosas.

Sí, el hinduismo es sin duda un conglomerado de textos, creencias, rituales y prácticas menos unificados que en los dos grandes credos monoteístas. En toda religión hay siempre una brecha entre las tradiciones superiores e inferiores –elite y pueblo–, y en el hinduismo es mucho más honda que en el cristianismo y el islam. Esto no significa que el hinduismo como tal sea

por tanto una ficción de la imaginación, o –según otra versión en boga– una invención de los británicos. Evitar reconocer directamente su presencia y poder en India, sobre la base de que es demasiado múltiple como para ser identificado, es un gesto defensivo del tipo que los franceses llaman *noyer le poisson* o «ahogar al pez» –esto es, rehuir o negar un fenómeno, disolviéndolo en alguna categoría más indefinida y amplia–. El hinduismo como fe es ciertamente diferente en estructura respecto al cristianismo o el islam. Pero hay que resistirse a la sugerencia –típica en la apologética india contemporánea– de que por ello es mejor. Una mayor heterogeneidad no significa necesariamente menos toxicidad. Menos abundante en autoridad escritural, lo es más en crueldad jerárquica. Es suficiente con pensar en la existencia del *sati*. Habría que añadir que las tradiciones populares tampoco son inherentemente más tolerantes que las versiones de la elite: hay abundante material en la historia europea que apunta en dirección contraria. ¿Fue el subcontinente históricamente diferente? Quizá, o quizá no. Es una pregunta para los especialistas en religión comparada.

Políticamente, sin embargo, en tiempos modernos el hecho central sigue siendo que se dividió según líneas religiosas comunales, y las masacres que se produjeron por parte hindú tras la partición no se debieron a ninguna influencia destacable del RSS. Brotaron desde abajo, aunque no pocas veces –Bihar y Hyderabad– fueron tuteladas desde arriba por líderes del Congreso. Dicho esto, es verdad que calibrar la precisa naturaleza y extensión de la huella hindú sobre un Estado indio nacido de la división religiosa no es una tarea fácil. Tu descripción fácilmente puede estar cerca de ser la correcta, aunque desde luego habría que inspeccionarla en más detalle. Lo que puede decirse con seguridad es que en la ideología india se niega sistemáticamente esa huella.

Agrupas a India junto a Malasia y Sri Lanka en la lista de países que han celebrado elecciones periódicas desde la independencia. Pero las elecciones en Malasia siempre han estado amañadas, dentro de un sistema de reparto étnico del poder al estilo libanés; no hay comisión electoral

independiente. En Sri Lanka ha prevalecido un estado de guerra y emergencia durante décadas, con la marginación efectiva de los tamiles. La democracia india, ¿no es, después de todo, un logro único en el Tercer Mundo?

Es única, como he escrito, en razón del tamaño y pobreza de su electorado. Pero demasiado a menudo esto se toma con un espíritu reivindicativo, más que comparativo. En la mayor parte de la Unión el voto es sin duda más libre que en Malasia; pero también hay mucha más tortura, y la suerte que corren los menos aventajados es mucho peor. En Sri Lanka los tamiles han sido sin duda marginados desde hace mucho tiempo, pero lo mismo puede decirse, por razones similares, respecto de los cachemires; si estos conforman una proporción mucho más pequeña de la población, también es verdad que Sri Lanka tiene un historial mucho más largo de alternancia política en el gobierno que India. Como ejemplos de libertad parlamentaria, Jamaica o Mauricio lograrían una mejor calificación que cualquiera de estos tres países.

Tu retrato crítico de Nehru, ¿no obvia la progresista adopción de una economía mixta, el desarrollo económico liderado por el Estado, e instituciones culturales públicas, así como una lucha contra las fuerzas de la Hindutva más decidida que la de Gandhi?

Es verdad que *La ideología india* no ahonda demasiado en estos aspectos de su trayectoria. Pero si hubiera escrito acerca de ellos, el balance no se habría visto significativamente alterado. Desde luego, su perspectiva era tibiamente fabiana, y sí quería una industrialización liderada por el Estado, además de universidades públicas e institutos técnicos. Pero esta era una característica tan general de los estados postcoloniales que es difícil sentir que fuera un logro especialmente distintivo por parte de Nehru. El sector público creado bajo su mandato no supuso un desafío al capital privado o a las grandes empresas indias. Empresas que aplaudieron estas medidas, como ha mostrado Vivek Chibber. La educación superior ha sido hasta hoy extraordinariamente desigual –lo atestigua el número de musulmanes que

han logrado acceder a las instituciones superiores– tal y como era previsible, dado que la educación primaria está tan abandonada ahora como lo estuvo con Nehru. El balance final no es tan malo, pero tampoco fue de ningún modo destacable según los estándares comparativos. Es suficiente con pensar en lo que lograron Japón o Corea en las fases equivalentes de su desarrollo, para ver cuán escaso fue el resultado final en India. Respecto a la Hindutva, Nehru fue en lo personal tan secular como se quiera (al menos hasta el final de su vida, cuando coqueteó con ciertas ideas religiosas), e indudablemente se resistió al interés de Patel en purgar la burocracia de cualquier resto de personal musulmán. Pero como gobernante lideró lo que fue siempre esencialmente un partido hindú, cuyas sensibilidades tuvo que acomodar –por ejempo, deshaciéndose de Ambedkar sin reparos, cuando este alzó su voz en el Congreso–. De modo que, si bien es cierto que en Nehru puedes encontrar expresiones más severas sobre la Hindutva que en Gandhi, esto no significa que sus acciones fueran necesariamente mejores. Fue Nehru, no Gandhi –quien tenía ya poco poder por entonces–, quien unió fuerzas con S. P. Mookerjee y el Mahasabha en 1947 para impulsar la campaña chovinista hindú contra una Bengala unida, asegurando a los británicos que no permitiría tal cosa a menos que toda la provincia perteneciera al «Hindustán». Su sabotaje de las posibilidades de lograr una Bengala interconfesional, algo por lo que han sufrido los bengalíes de ambos lados de la frontera desde entonces, es una de las peores manchas en su historial.

¿Qué hay de su originalidad al posicionar a India como un nuevo tipo de potencia, armada con una fuerza más moral que militar, promoviendo el no alineamiento, la paz mundial y el desarme nuclear frente a la presión norteamericana? Tendrías que conceder que su política exterior fue un gran éxito.

Sí, es una interpretación que se escucha habitualmente; la política exterior habría sido el mejor legado de Nehru. Pero, según cualquier patrón objetivo, fue menos trascendental que su historial socioeconómico. La gente, dentro y fuera de India, piensa en

Nehru como un probo campeón de la solidaridad afroasiática y el espíritu de Bandung. Pero, lamentablemente, la mayor parte de esto es una ilusión. No admiraba el capitalismo norteamericano, y tenía las mismas reservas respecto al comunismo soviético. En ese sentido, ideológicamente estaba sin duda no alineado. Pero si uno examina los hechos concretos de la política exterior india de este periodo, la actividad de Nehru se muestra más bien ambigua. Puesto que ha crecido una mitología alrededor de estos eventos, merece la pena detallar cuán poco se corresponde a los hechos. Tres ejemplos bastarán.

La Conferencia de Bandung de 1955 a menudo se atribuye en gran parte a Nehru. En realidad, no se trataba de una iniciativa india. Fue propuesta por Indonesia en una reunión en Colombo, en abril de 1954, a la que acudieron los líderes de Ceilán, Birmania, India y Pakistán. Sólo Pakistán estaba rotundamente a favor. Ceilán no mostraba reticencias. Pero India y Birmania fueron ambas escépticas, y el primer ministro indonesio Sastroamidjojo tuvo que hacer un viaje especial a Delhi cinco meses después, para convencer a Nehru de que aceptara la idea. Cuando los cinco países se reunieron en Bogor en diciembre para planear la conferencia, India presionó para que Israel fuera invitado –fue la oposición pakistaní la que detuvo la iniciativa–. Un día antes de que diera comienzo la conferencia y de la llegada de todas las delegaciones, Nehru insistió en que se organizara siguiendo el modelo de las reuniones de la Commonwealth *(sic)*, y logró imponerse. Al tercer día, Nehru intervino para bloquear una resolución que reclamaba el «derecho del pueblo de Argelia a la autodeterminación», declarando que esto era «lenguaje de agitación» *(resic)*. ¿Cuáles fueron los objetivos propios de Nehru, aparte de esperar que Israel estuviera presente y que Argelia no fuera mencionada? Esencialmente, concebía la Conferencia como un medio de separar a China de Rusia, alejándola de la solidaridad comunista y acercándola a su versión de alianza afroasiática. Zhou Enlai no permitió que se introdujera esa cuña entre Pekín y Moscú, pero de todas formas expresó un apoyo táctico a los objetivos de la Conferencia, y se ganó la admiración de muchos por su papel constructivo.

Cuando en la conclusión de la Conferencia llegó el momento de debatir los acuerdos para ulteriores reuniones del bloque afroasiático, Nehru tuvo tan poco interés en reforzarla que declaró que estas reuniones eran superfluas. Cerca de una década después, cuando se estaba planeando finalmente una segunda Conferencia afroasiática, en Argel, ¿cuál fue en esa ocasión el objetivo principal de India? Incluir forzadamente a Rusia, como un país asiático *bona fide*, por encima de la oposición no sólo de China, sino prácticamente de todo el resto de países. La razón para esta pirueta, que convertía en una burla la postura de Nehru en Bandung, era sencillamente que Rusia no sólo era ya un contrapeso contra China, sino la salvaguarda crucial de India en el Consejo de Seguridad; un apoyo contra las resoluciones inconvenientes sobre Cachemira. Finalmente, la reunión de Argel se abortó, para alivio de Delhi, que nunca tuvo ningún interés en ella. La realidad es que lo que le importaba a Nehru eran las inacabables reuniones de la Commonwealth en el periodo –acudió probablemente a cerca de una docena: hubo diecisiete entre 1944 y 1969–. Incluso consideró más importante acudir a uno de estos absurdos agasajos a la vanidad postimperial británica que gestionar en Delhi la crisis bélica con China.

¿Y Suez? También en este punto a menudo se imagina retrospectivamente que Nehru jugó con valentía un papel anticolonial, al condenar la expedición de Suez. Pero estos fueron pronunciamientos verbales, que no le costaron nada –después de todo, estaba del mismo lado que Eisenhower–. Mucho más significativa fue su renuncia a proporcionar armas a Egipto cuando Nasser apeló a él, buscando ayuda material en la primavera de 1956, antes de la invasión anglo-franco-israelí. Haberlo hecho no habría sentado bien en el club Commonwealth, y no podía haber dudas sobre ello.

¿Cuál fue la principal operación de política exterior llevada a cabo en el nombre de los elevados principios de no alineamiento de Nehru? El envío de un contingente indio a la misión de la ONU en el Congo; la primera de sus ahora innumerables e infaustas «misiones de pacificación». Allí, bajo la supervisión de uno de los hombres de confianza de Nehru, Rajeshwar Dayal

(previamente delegado de India en la ONU y posteriormente jefe de su Servicio Exterior, al cargo de toda la operación ONUC desde septiembre de 1960 hasta mayo de 1961), fue cuando Lumumba fue derrocado, secuestrado y finalmente asesinado en febrero de 1961. Desde este comienzo ignominioso, India ha hecho del envío de tropas bajo bandera de la ONU su especialidad, la marca de su política exterior, con una frecuencia que rivaliza sólo con Pakistán. En ambos casos –según ha observado un partidario, proveniente del mundo académico– el generoso pago por tales servicios ha ayudado a sufragar los gastos de operaciones domésticas. Hoy las tropas indias están de nuevo estacionadas en el Congo, esta vez acusadas de traficar con oro y drogas. Eso no habría ocurrido en la época de Nehru. Pero como legado político el ejemplo que India dio en la ONU, donde la política en el Congo estaba dirigida de cabo a rabo por Washington, fue poco mejor que su adicción a las farsas de la Commonwealth en Londres.

Sin duda los admiradores de Nehru podrán encontrar circunstancias atenuantes para los tres episodios, y es verdad que no todos los funcionarios indios estaban tan dispuestos a seguir los mandatos occidentales como Dayal. Hay al menos dos casos en los que el honor del país fue valiente y nítidamente defendido, aunque es incierto hasta qué punto Delhi tuvo algo que ver. Uno fue el magistrado Rabhabinod Pal, el juez indio del Tribunal de Tokio, que en 1948 definió los hallazgos de su investigación –en un sumario de 1235 páginas– como justicia del vencedor. El otro fue sir Abdur Rahman, el representante indio en el Comité Especial de la ONU sobre Palestina, cuyo devastador informe de la minoría sobre la propuesta mayoritaria de partición, escrita entre bastidores por el diplomático estadounidense Ralph Bunche, es una refutación histórica global de las afirmaciones del sionismo, que hoy suena tan precisa y veraz que es como si hubiera sido escrita ayer mismo. Pero estos son los héroes desconocidos de la época. Hasta donde atañe a Nehru, la triste realidad es que para él la política exterior fue en gran medida impulsada por las exigencias de salvaguardar la anexión de Cachemira. Ahí fue donde realmente dirigió toda la energía diplomática. El veredic-

to de A. G. Noorani no es injusto. Temperamentalmente, «fue congénitamente intransigente, con poco talento para el acuerdo; tenía una estrecha concepción del interés nacional, y no reflexionaba sobre las consecuencias de sus decisiones».

¿No crees que dejara ningún legado de valor para la India actual?

Nehru preservó la democracia liberal en India, y a la vez la corroyó. A nivel nacional y provincial la cosa fue bien distinta; bajo su mandato, se mantuvo intacto el gobierno parlamentario. Si este sufrió muchas distorsiones y limitaciones –y las hubo– estas no supusieron tanto un alejamiento del patrón general de libertad capitalista como ejemplos típicos de ella, presentes también en los países ricos. Ese fue el legado positivo de Nehru. Pero ese legado vino con dos sombras que perviven –un par de rémoras que todavía hieden y cuelgan pesadamente del cuello del país–. La primera fue la toma de Cachemira, que se convirtió en la Cisjordania de India: la imposibilidad de discutir sinceramente sobre ella ha envenenado la vida intelectual india desde entonces. La segunda fue la maldición del gobierno dinástico, del que sus admiradores intentan puerilmente absolverle. Habiéndose sentido siempre el legítimo continuador de su padre, para él fue instintivo llevar a su hija con él en viajes oficiales a lo largo del mundo, y dejarla, sin ninguna acreditación para el cargo que no fuera la sanguínea, instalada como presidenta del Congreso, lista para el siguiente paso. Medio siglo después, India todavía sufre bajo su estirpe y el ejemplo que dio.

En un par de momentos de tu libro, contrapones Bose a Nehru. Pero ¿no fue Nehru un antifascista de principios, mientras que Bose encontró protección en la Alemania nazi y asistencia por parte del Japón militarista? Tus referencias ¿no tienden a idealizarlo?

Bose no es molesto sólo para los liberales, sino también para los comunistas en India, puesto que tomó la línea diametralmente opuesta al inquebrantable apoyo del Partido Comunista de India (CPI) al Raj británico durante la Segunda Guerra Mundial. En *La ideología india* no confecciono un retrato completo

suyo ni, para el caso, tampoco de Ambedkar, al que contrasto con Gandhi. Si lo hubiera hecho respecto a ambos, el resultado habría sido necesariamente más complejo del que resulta de las breves referencias a ellos. Bose ciertamente tuvo sus propias debilidades y su parte de ceguera política. Pero no se le puede desestimar porque combatiera junto a los japoneses, al igual que Aung San y muchos líderes anticoloniales en el Sudeste Asiático. Lo que le distinguió de otros líderes del Congreso del mismo periodo –Gandhi, Patel, Nehru, Pant y los demás– fue que él realmente luchó por la unidad interconfesional en Bengala –contra ellos–, y realmente lo logró en el Ejército Nacional Indio (INA), algo en lo que ellos fracasaron catastróficamente tras la guerra. Los británicos sabían perfectamente quién era más peligroso para ellos: ni Gandhi ni Nehru –a los que en comparación se les trataba con guante de seda cuando eran detenidos por los británicos–, sino Bose, deportado a Birmania en condiciones mucho más duras de encarcelamiento, y que fue objeto de varios intentos de asesinato cuando escapó de Calcuta en 1940.

Atacas la profundización de la política dinástica en India, como la propagación de múltiples empresas familiares, con el Congreso a la cabeza. Pero el problema subyacente ¿no es que todos los partidos indios, sin excepción, son completamente ademocráticos, y debilitan los cimientos de la democracia india en su integridad?

Estás en lo cierto respecto a la falta de democracia interna en todos los partidos indios, y sus implicaciones para el sistema político en su totalidad. Pero el gobierno dinástico no es sólo una expresión extrema de esto, es una degeneración aparte por derecho propio. Es un error omitir las diferencias de ambas. Hay una gran diferencia entre los partidos de cuadros como el CPM y el BJP, que son ademocráticos pero no dinásticos, y el Congreso o el Dravida Munnetra Kazhagam (DMK), que son ambas cosas. Incluso si la política dinástica opera como un mecanismo mediante el cual se reduce el coste de la movilización electoral, aprovechando los nombres más reconocibles para atraer a electorados enormes y con pocos recursos, tal y como aducen algu-

nos de sus defensores, entonces debemos recordar que el BJP no ha necesitado de tales linajes hereditarios. De modo que no puede considerarse una necesidad objetiva que absuelva al Congreso de su monarquismo, como si no tuviera otra elección.

La laguna más obvia en tu tratamiento de la historia india reciente es un análisis de la izquierda. ¿Qué explica esta laguna?

Podría responder que la izquierda india fue marginal respecto a los procesos que analizo en el libro. En gran parte puede ser así, pero no es una respuesta adecuada. La pregunta clave, que no abordo en la profundidad que requiere, es por qué la izquierda ha sido históricamente tan débil en India. Simplemente señalo que donde la religión se funde con la nación, en cualquier lucha por la independencia y en la posterior construcción de un Estado postcolonial, la izquierda afronta un terreno mucho más difícil –señalo Irlanda, Israel e India como casos paralelos– que donde no es el caso. Ese debe ser el punto de partida de cualquier explicación. En India, el componente socialista de la izquierda tuvo la dificultad adicional de que Nehru, dentro del Congreso, siempre habló vagamente de socialismo; sin duda desde muy pronto fue valorado por Gandhi parcialmente como una figura que podía neutralizar las corrientes más radicales dentro del partido. Las carreras de Jayaprakash Narayan y Ram Manohar Lohia, que comenzaron en el Congreso e intelectualmente fueron más impresionantes que las de sus coetáneos, ilustran los obstáculos que afrontó e intentó superar un socialismo indio independiente. El gran logro final de Narayan fue derribar a la hija de Nehru, pero para entonces la tradición socialista se había desvanecido como alternativa clara.

En el caso del mucho más amplio movimiento comunista, la subordinación a las idas y venidas del partido soviético fue obviamente una traba, desde el tiempo del Tercer Periodo en el que se formó, pasando por la «Guerra Popular» en la que respaldó al Raj, en 1941-1945, seguida por la línea insurreccionalista de B. T. Ranadive de 1948-1950 –con las directrices de Zhdánov al Cominform de fondo–, y continuando hasta la debacle del lide-

razgo de S. A. Dange, a comienzos de los años sesenta. Se podría especular que la conexión con un excepcionalmente testarudo y pequeño Partido Comunista de Gran Bretaña en Londres fue un lastre adicional. Pero como señaló K. Damodoran en una muy aguda y autocrítica entrevista en 1975, otros partidos comunistas –el vietnamita, el chino– tuvieron que soportar las mismas manipulaciones desde Moscú, y salieron mucho mejor parados[1]. Además, el comunismo indio no sólo tuvo que soportar un lastre táctico; también organizativo. El CPI nació en un periodo de intenso estalinismo, y el régimen interno que se creó con ello en partidos dependientes del PCUS puso en marcha tradiciones que continúan hasta hoy, con predecibles efectos sobre la vitalidad política del comunismo indio.

Pero nada de esto responde al que creo que es el problema analítico real, esto es, por qué el comunismo indio conservó su raigambre de masas en dos estados tan diferentes, en puntas opuestas de la Unión, como Kerala y Bengala Occidental, y por qué no pudo hacerlo en ningún otro sitio (si dejamos aparte el más reciente y limitado crecimiento del naxalismo en las comunidades *adivasis*). Este es el enigma que, hasta donde sé, nadie ha explicado todavía en la izquierda –o en cualquier otro lugar del espectro político–. Se podría adelantar la idea de que en Kerala han operado determinantes culturales, donde el cristianismo y el islam han debilitado el control del hinduismo en una sociedad marcada tanto por niveles relativamente altos de alfabetización como por formas especialmente dañinas de discriminación por casta. En Bengala Occidental han sido determinantes políticos, como el ser víctima de una partición, presidida por Nehru y Mookerjee, que la deprimió y marginó dentro de la Unión –como ha mostrado Joya Chatterji–, algo por lo que el Congreso ha acabado pagando. Pero estas son sólo especulaciones. Todavía faltan explicaciones adecuadas.

---

[1] K. Damodaran, «Memoir of an Indian Communist», en Francis Mulhern (ed.), *Lives on the Left. A Group Portrait*, Londres-Nueva York, 2011, pp 67-94.

Dirigiéndonos al otro cabo del espectro político, ha habido muy poca resistencia a formas severas de neoliberalismo dentro de la elite india y la intelligentsia *progresista liberal. ¿Crees que esto se relaciona con la ideología india, o con otros factores, como el giro hacia la derecha dentro de la clase media?*

No, no vincularía la ideología india a ninguna forma dura de neoliberalismo. La mayor parte de aquellos que le dieron expresión defienden el valor de los mercados libres, pero no la desatada maximización de beneficios o la privatización de todas las áreas de la vida económica. Más típica es en realidad la esperanza por una socialdemocracia al estilo indio. La Conferencia Indira Gandhi de 2010 (con discurso inaugural de Manmohan Singh), que buscaba recuperar sus valores, estuvo dedicada a esa perspectiva. Según se acordó allí, quedaba descartada cualquier redistribución radical de los ingresos; pero sí eran factibles ciertas medidas moderadas de justicia social, y la vida de los más pobres podría mejorar con un crecimiento más rápido, logrado mediante la desregulación e impuestos más bajos. Dicho esto, probablemente sería justo decir que los auténticos exponentes del neoliberalismo radical están bastante cómodos con la ideología india, aunque no inviertan demasiado en ella.

¿Cómo ves el futuro de India, entonces, si lo observas a través de las lentes de tu libro?

Como discurso autoindulgente de la Unión, la ideología india es en muchos aspectos similar al estallido de narcisismo que se produjo hace unos pocos años en la Unión Europea, cuando figuras como el difunto Tony Judt explicaban que la Europa contemporánea era un paradigma de virtudes sociales y políticas, un ejemplo para el resto del mundo. Desde entonces la crisis económica ha acabado con estas vanidades. Sus equivalentes en India no se desinflarán tan fácilmente, porque son expresiones tardías de un nacionalismo indio que ya no es anticolonial sino protoimperial, y el Estado-nación es una estructura más resistente que una confederación cuasi supranacional. En todo caso, la inflamada retórica del milagro indio puede igualmente desinflarse

al pinchar con acontecimientos reales. Los obstáculos actuales a los que se enfrenta el consenso de la elite sobre las reformas neoliberales sin duda serán superados. Pero su llegada es poco probable que mitigue las tensiones sociales. Para que estas encuentren una salida clara, el camino más corto sería la retirada de escena del Congreso, condición para una refundación profunda de la República. Como toda incrustación dinástica de lo viejo, su tiempo de vida depende en buena medida de una lotería biológica más allá de lo predecible. Pero quien quiera ver una Unión más libre o más equitativa debe desear que el Congreso quede relegado al pasado. «¡Niños!, siempre aferrados a su niñera, / por miedo a encontrarse ante algo peor» es un pobre lema para los adultos. Sólo en un campo despejado por su salida podrá desarrollarse una dialéctica política más natural, y podrá emerger gradualmente un frente de progreso digno de las dimensiones del país.

LA IDEOLOGÍA INDIA Y SUS CRÍTICOS

Hay, como advertiréis, una ambigüedad en el título de esta conferencia. El libro que publiqué en 2012 se titula *La ideología india* y desarrolla una crítica de esa misma ideología. Diré algo sobre él como obra. Pero el propio libro ha sido objeto de una buena cantidad de críticas desde que se publicó, y diré algo sobre estas también. Acabaré planteando para la discusión algunas de las que me parecen las cuestiones más interesantes planteadas, si no resueltas, en esa bibliografía posterior.

Los argumentos de mi libro pueden resumirse más o menos de este modo. El discurso dominante en India –oficial y académico– forma un conjunto de variaciones sobre cuatro tropos: la antigüedad y continuidad del país, que se remonta miles de años atrás; su combinación única de diversidad lingüística y unidad social; el milagro de su democracia demográficamente milmillonaria; y la coexistencia en la esfera pública de tantas confesiones trascendentes, junto a una acérrima secularidad. Sugiero que, juntos, los tropos conforman una ideología –extendida, pero no exclusiva– que ha generado una serie de mitos acerca del pasado del país, y una serie de puntos ciegos sobre su presente. Entre estos mitos se encuentra la idea de que, puntual o ininterrumpidamente, en tiempos medievales o antiguos, existió algo así como India en su sentido moderno –esto es, un Estado que se arroga la jurisdicción sobre unas tierras que abarcan desde la llanura de Aksai Chin hasta las montañas Patkai, y, hacia el sur, hasta el cabo Comorín–. También que el Congreso lideró un exitoso movimiento nacional y secular de liberación respecto a la dominación británica, un proceso que, si no pudo lograr la unidad natural del subcontinente en la independencia, fue sólo a causa de las políticas imperiales de divide y vencerás; que la re-

pública posterior a la guerra fue un Estado libre de toda mácula confesional; y que la persistencia de las castas como un sistema de desigualdad social hereditaria encajaba mal con la estabilidad de la democracia como sistema de igualdad política y cívica. Al criticar estas concepciones, di con otras preguntas: el lugar de la religión en la historia del subcontinente; la obra y carácter de Gandhi como líder político; el papel de Nehru en las crisis de la partición de India y de la anexión de Cachemira; la naturaleza de la corte formada a su alrededor, y la sucesión dinástica posterior; la continuidad del legado del Raj británico en la estructura del Estado indio, en sus aparatos tanto de representación (el sistema electoral) como de represión (su ejército y policía, y su legislación de excepción).

Mi sugerencia fue que ninguna de estas preguntas puede afrontarse adecuadamente dentro de los límites del discurso construido alrededor de los cuatro tropos que celebran la excepcionalidad del país. «La ideología india», escribí, es

> un discurso nacionalista en un tiempo en el que ya no hay una lucha de liberación nacional contra un poder externo, y en el que la opresión, allí donde existe, se ha convertido en interna, oculta o rehúye estas cuestiones. No es, desde luego, la única ideología nacionalista en la India contemporánea. Por derecho propio, la ideología *Hindutva* ofrece una visión mucho más agresiva de la nación. Tampoco está solamente tejida a partir de mitos e ilusiones. Los valores a los que apela, como aclararé más adelante, no son meras ficciones; si lo fueran, la ideología tendría poco efecto. Pero forman una representación de la realidad tan selectiva que, sistematizados, se convierten en un discurso que irremediablemente genera un cultura del eufemismo y el embellecimiento, obstaculizando un inventario lúcido del presente o el pasado. Empíricamente pocos pensadores o escritores, cualquiera que sea su posición, pueden tomarse como casos paradigmáticos y nítidos de esta ideología. Como marco conceptual, puede coexistir con un amplio espectro de perspectivas que, observadas en detalle, son más críticas, o contradictorias. Rechazarla, por tanto, no supone desechar el trabajo, a menudo relevante y original, de todos aquellos que dan expresión

a esta ideología; hacerlo supondría acabar con aquello que tiene de intelectualmente impresionante[1].

Políticamente hablando, señalé, los principales portadores de esta ideología fueron liberales progresistas, muchos de ellos distinguidos académicos –mencioné a Amartya Sen, Sunil Khilnani, Ramachandra Guha, Pratap Bhanu Mehta, Meghnad Desai, todos de un modo u otro críticos respecto a muchas cosas en la sociedad india–. Por no hablar de otros escritores de inclinación más radical, menos afectados por el discurso dominante.

¿Qué hay de las respuestas ofrecidas desde entonces al argumento de *La ideología india*? Hasta ahora, y en total, prácticamente doblan la extensión del propio libro[2]. No todas, pero sí la

---

[1] Véase *supra*, pp. 6-7.

[2] Cronológicamente, *inter alia:* Ananya Vajepyi, «Nimbus of Empire, Charisma of Nation», *Seminar*, agosto de 2012, y «Retrieving a History: Why the idea of India cannot be trivially dismissed», *Caravan*, 1 de septiembre de 2012; Mihir Sharma, «Why Perry Anderson is Wrong», *Business Standard*, 1 de noviembre de 2012; Vijay Prasad, «A Flawed Project», *Frontline*, 29 de diciembre de 2012 – 11 de enero de 2013; Rajesh Sharma, «The Indian Ideology», *Countercurrents*, 7 de enero de 2013; Namit Arora, «Revisiting the Idea of India», *Himal South Asia*, enero de 2013; Arindam Sen, «Deconstructing the Idea of India», *Biblio*, enero-febrero de 2013; Ravi Palat, «Review», *Critical Asian Studies*, mayo de 2013; Achin Vanaik, «Factual Accuracy and Logic of Argument», *Mainstream*, 9 de junio de 2013; Ajay Gudavarthy, «Book Review», *Studies in Indian Politics*, junio de 2013; Prabhat Patnaik, «Modern India sans the Impact of Capitalism», *Economic and Political Weekly*, 7 de septiembre de 2013; Aditya Mukherjee, «Challenges to the Social Sciences in the 21st Century», *Economic and Political Weekly*, 14 de septiembre de 2013; Pankaj Mishra, «India and Ideology: Why Western Thinkers Struggle with the Subcontinent», *Foreign Affairs*, noviembre-diciembre de 2013; Yahya Chaudhry, «The Poverty of the Indian Ideology», *Jacobin*, 5 de diciembre de 2013; Irfan Habib, «Book Review», *Social Scientist*, marzo-abril de 2014; David Arnold, «Faultlines», *Times Literary Supplement*, 30 de mayo de 2014; Pritam Singh, «The Indian Ideology by Perry Anderson – A Review», *Socialist Resistance*, 16 de junio de 2014; Nivedita Menon, «Perry Anderson and the British Ideology» – Partha Chatterjee, «There is an Indian Ideology, but it's Not This» – Sudipta Kaviraj, «The Curious Persistence of Colonial Ideology», *Constellations*, junio de 2014; Kavita Philip, «Post-colonial Historiography and the polemicist's task: understanding Perry Anderson's In-

mayoría, constituyen vigorosos ataques. ¿De qué sectores de opinión, intelectual y política, provienen principalmente? Sorprendentemente, no del centro liberal del espectro que antes he citado. Con pocas excepciones, las críticas han venido de dos franjas diferentes de opinión, que se consideran bastante más radicales: escritores asociados con el movimiento comunista o con los Estudios Subalternos. Los cargos específicos presentados contra el libro son demasiado numerosos como para enumerarlos aquí, aunque tocaré unos pocos de ellos en las páginas siguientes, y su acusación principal puede resumirse a grandes rasgos sin dificultad. Por un lado, lo que dice Anderson está pasado de moda: meramente repite lo que los intelectuales indios llevan tiempo diciendo, e intenta –desde su ignorancia o mala fe– hacerlo pasar por un descubrimiento nuevo. Por el otro, lo que dice está pasado de moda en otro sentido, más detestable, pues imita la arrogancia y prejuicios del colonialismo británico, y repite –indestigables de estos prejuicios, desde luego– los conocidos espejismos del orientalismo occidental. De modo que se trata de una combinación de dos tipos opuestos de banalidad: lo hemos mantenido desde hace tiempo, y hace tiempo que lo hemos refutado. Dicho sin rodeos: es una mezcla de plagio y tontería. Estilísticamente, la versión comunista de este atestado judicial es más suave que la subalterna, y pretende proteger la memoria de Nehru; la subalterna es menos moderada, y está más dirigida a proteger la memoria de Gandhi.

Una peculiaridad de ambos es que ninguno tiene demasiado que decir sobre el objeto formal de mi libro, la propia ideología india. ¿Existe, o es meramente un espejismo inventado por mí? El último trío subalterno en participar de la bibliografía sobre *La ideología india* titula sus obras, respectivamente: «Perry Anderson y la ideología británica», «La curiosa persistencia de la

---

dian Ideology»; *Social History*, 23 de septiembre de 2014; Nagesh Rao, «The Myths of Indian Nationalism», *International Socialist Review*, otoño de 2014. Los artículos de Menon, Chatterjee y Kaviraj han sido ahora compilados en un libro, con una introducción de Sanjay Ruparelia: *The Indian Ideology. Three Responses to Perry Anderson*, Ranikhet, 2015.

ideología colonial» y «Hay una ideología india, pero no es esta». Las dos primeras, elaboradas respectivamente por Nivedita Menon y Sudipta Kaviraj, son bastante directas: si me he limitado a repetir la ideología del Raj, no hay razón siquiera para discutir si hay una ideología india. La tercera contribución –de Partha Chatterjee– es más inquisitiva, puesto que promete no sólo desenmascarar mis distorsiones coloniales, como las otras dos, sino también identificar la auténtica ideología india. Pero como cualquiera que la lea podrá advertir, no hace tal cosa. Acaba diciéndonos que «Hoy existe, sin sombra de duda, una ideología india oficial, que ensalza las virtudes de la nación india, a sus líderes y logros históricos. Esta ideología encuentra expresión incluso en la escritura académica de sus más fieles, celebrados en las universidades y en la vida pública». Pero, se apresura a añadir Chatterjee, mi crítica puede desecharse porque yo creo que nadie ha hecho esa crítica antes, y no he leído las versiones vernáculas de esa crítica. Puesto que Chatterjee ni cita ninguna crítica india sistemática de esa ideología, ni proporciona una ilustración de cómo son las versiones vernáculas –según dice– «mucho más flexibles y sólidas» que las versiones en lengua inglesa que cito, quedamos sin saber nada más del tema[3].

Más en general, la pregunta obvia que surge al considerar la cantidad de denuncias de *La ideología india* es la siguiente. Si la obra no es más que una reiteración de clichés coloniales desacreditados hace tanto, mezclados con préstamos furtivos de textos postcoloniales, familiares para todo lector indio, ¿por qué emplear tanta energía en atacarla? La desproporción entre la importancia del objeto y el volumen de ataques parece algo extraño. ¿Qué puede explicarlo? La respuesta, creo, es esta. La indignación que ha despertado el libro se debe a que toca un nervio sensible de un sector de opinión que cree, con bastante sinceridad, que es muy crítico con el Estado y la sociedad indios, y se escuece por una crítica de ambos que no sólo es en muchos as-

---

[3] Véase N. Menon, P. Chatterjee y S. Kaviraj, *The Indian Ideology. Three Responses to Perry Anderson*, cit., pp. 102-103, 105 (en adelante, *Three Responses*).

pectos más afilada y más sistemática, sino que por su origen no está autorizada. En otras palabras, esta indignación es la reacción automática de un nacionalismo defensivo, con voluntad para abordar críticamente ciertos mitos y fracasos domésticos mientras protege otros, considerándolos valores positivos cuya crítica, si viene de fuera, consideran una afrenta que sólo puede estar inspirada en un imperialismo y orientalismo que no han sido corregidos.

Debería bastar un vistazo a *La ideología india* para disipar la idea de que es mínimamente indulgente con el Raj o el imperialismo británico en general. Una sospecha mucho más precisa sería que delata un internacionalismo de sesgo marxista, quizá igualmente objetable para una sensibilidad nativista. A mis veinte años, fui reprendido por el gran historiador de la Revolución rusa, Isaac Deutscher, por ostentar un toque de «nihilismo nacional». Ese era el error por el cual Rosa Luxemburg fue justamente acusada, tras oponerse al derecho polaco a la autodeterminación. En la Gran Bretaña de los años sesenta no estaba en juego una cuestión tan grave, pero Deutscher ciertamente estaba en lo cierto al detectar en mí una hostilidad radical a lo que en la *New Left Review* llegaríamos a llamar el patriotismo *ukaniano*, muy extendido en la izquierda local, cuya mayor parte provenía de la política frentepopulista de entreguerras[4]. Una aversión excesiva en su momento, pero que pervive hasta estos días bajo una forma más moderada. Ese rechazo al nacionalismo inglés fue ocasión de una bien conocida disputa con Edward P. Thompson, el historiador de la clase obrera inglesa. Los escritos posteriores sobre Francia, y más recientemente sobre Estados Unidos, han tocado una tecla similar entre los historiadores locales, con susceptibilidades patrióticas ofendidas en ambos casos[5]. Una

---

[4] Fue Tom Nairn quien acuñara el uso de «Ukania» en la revista, inspirándose en la parodia de Robert Musil del Imperio austrohúngaro «imperial-real» *[kaiserlich-königlich]*, renombrado como *Kakania* en su gran novela *El hombre sin atributos*.

[5] Para aquellos interesados, véase Edward P. Thompson, «The Peculiarities of the English», *The Socialist Register*, 1965; Pierre Nora, «La pensée rechauffée», en *La pensée tiède*, París, 2005; y los arts. de Melvyn Leffler,

gran cantidad de reacciones indias caen bajo el mismo patrón. Eso no significa que yo crea que todo nacionalismo merezca el mismo juicio político o intelectual. La distinción de Lenin entre naciones opresoras y oprimidas sigue siendo válida. ¿Quién podría dudar de que Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos –los tres siguen todavía depredando el Medio Oriente– pertenecen a las primeras? Desde su independencia, India ha hecho lo que ha podido por unirse a ellas, como basta con una rápida ojeada a su papel en Cachemira y el Noreste. Habiendo defendido hasta la independencia el derecho a la autodeterminación, desde entonces la ha reprimido con una ferocidad que el propio Raj británico nunca mostró. La incapacidad para hablar lisa y llanamente acerca del historial indio en estas regiones –según un eminente escritor de la corriente subalterna, se trataría de una cuestión «tediosa»[6]– es una de las marcas distintivas de la ideología india.

Hasta aquí el aparte personal. Permítaseme pasar a algunas reflexiones sobre cuestiones sustanciales, planteadas directa o indirectamente por la controversia alrededor de *La ideología india*. Que las críticas que ha atraído en su mayor parte puedan ser reflejo de un nacionalismo defensivo no significa que no planteen cuestiones de interés. Como señaló en su momento Carlo Ginzburg al hablar de las simpatías prebélicas del indoeuropeísta Georges Dumézil, un punto de vista político regresivo no impide un programa de investigación productivo; puede incluso ser

---

Wilson Miscamble y Elizabeth Cobbs Hoffman, en *Diplomatic History*, abril de 2015.

[6] Chatterjee, para quien «los textos de Balraj Puri representan la más fundamentada investigación crítica de la política oficial india en Cachemira», a los que mi explicación de los acontecimientos «no puede añadir nada»; de igual modo, Menon habla de la «admirable claridad» de Puri y su historia «decididamente antinacionalista» *(sic)*: *Three Responses*, cit., pp. 87-88, 27-28. Esto es lo que Puri tiene que decir sobre la tediosa cuestión: «la adhesión del estado de Jammu y Cachemira a India, apoyada por la autoridad constitucional del maharajá, y política y emocionalmente por el pueblo de Cachemira, fue el mayor triunfo del nacionalismo indio tras la independencia»: B. Puri, *Kashmir, Towards Insurgency*, Nueva Delhi, 1993, p. 12. El hecho de que los subalternistas decidan suscribir tales mitos habla por sí mismo.

un requisito para el mismo. Abordaré cuatro cuestiones: cómo evaluar la figura de Gandhi como pensador y líder; qué juicio hacer del camino del Congreso Nacional Indio hacia la independencia; qué peso adjudicar, o no, al papel desempeñado por la religión en el movimiento nacional y en el Estado que surgió de este; y cómo situar al sistema de castas en el desarrollo de la democracia y el capitalismo en India. Estas son todas grandes cuestiones, y sólo puedo apuntar algo breve sobre cada una de ellas.

En primer lugar, Gandhi. En *La ideología india* expliqué que parte de mi motivación original para escribir sobre India fue la sorpresa al descubrir que el brillante estudio de Kathryn Tidrick había sido acogido en India con el tipo de silencio reservado a Gibbon en los monasterios europeos del siglo XVIII. Ni albergué ni albergo ninguna duda respecto a que su paciente y meticuloso análisis de lo que escribió y afirmó el santo nacional constituía una blasfemia tal que incluso reconocer su existencia era demasiado. Que esto no ha cambiado demasiado, puede comprobarse en el modo en que nuestros subalternistas continúan tratando el libro de Tidrick, poco menos que presumiendo de no haberlo leído: uno simplemente alude a una reseña inglesa, el otro desprecia a aquellos que –cito– «se molestan en ojearlo», relegando claramente a la propia autora[7]. El tabú sobre el libro no ha quedado incólume. Achin Vanaik, que no pertenece a ningún grupo de excomunistas o autores postcoloniales, tras leerlo ha llegado a la conclusión de que el hecho de que los admiradores de Gandhi no lo hayan leído es poco menos que «una desgracia»[8]. Hay un modo rápido de afrontar las pruebas que presenta Tidrick, sin embargo. Después de todo, ¿a quién le importa –cito– lo que «Gandhi afirmó o escribió», puesto que la «investigación valiosa no trata con ideas sino con prácticas», y la fuente de su poder sobre las masas está en el «trabajo que una cultura de prácticas rurales populares puede aportar a los intentos de las elites urbanas de movilizar a los campesinos para la agitación nacio-

[7] *Three Responses*, cit.: Menon, p. 36; Chatterjee, p. 67.
[8] A. Vanaik, «Factual Accuracy of Facts and Logic of Argument», cit.

nalista»[9]? Con este velo de indiferencia arrojado sobre ellos, el estudio de los noventa y siete volúmenes de las declaraciones públicas del Mahatma es tiempo perdido. No es sino intrascendente que estas revelen la inquebrantable creencia de Gandhi en que todo lo que dijera, por contradictorio que fuese, era la verdad de Dios que se expresaba a través de él; aunque aplaudiera la violencia al servicio *de* los británicos, denunciara la violencia *contra* los británicos, y si era necesario aceptara la violencia *entre* sus compatriotas. Dentro del despropósito, podría decirse que es en cierto modo alentador –un cierto avance– que la última defensa de Gandhi, *Impossible Indian* de Faisal Devji, eche por lo menos un vistazo a lo que escribió, si acaso para celebrar lo maravilloso de su enseñanza, a saber, que matar es el modo más alto de aprender a morir y la violencia debe ser exaltada como el camino purificador que conduce a la no violencia[10].

De más peso han sido dos objeciones a mi propio tratamiento de Gandhi. El distinguido historiador marxista Irfan Habib ha replicado que el atractivo de Gandhi para las masas no descansaba tanto en su ascetismo religioso como en la organización de los pobres para que superaran sus penurias económicas. Esto fue cierto en los comienzos de su carrera política en India, en 1917-1918. No obstante, ¿puede sostenerse que Gandhi marcara tanto

---

[9] P. Chatterjee, *Three Responses*, cit., p. 71.

[10] Al «discutir sobre la guerra civil», explica Devji, «para Gandhi y parte de sus compatriotas promover la no violencia no contradecía la tolerancia ante la violencia e incluso la incitación a la misma, puesto que estaban entrelazadas de tal modo que una era capaz de dar paso a la otra». Respecto a Cachemira, «aunque acabara siendo un conflicto muy diferente de la guerra civil que anteriormente había deseado», Gandhi «acabó apoyando el despliegue de tropas indias», considerando la guerra por el control de la provincia como un acto de «purificación». Devji cita con aprobación su declaración durante una ceremonia religiosa celebrada el 26 de septiembre de 1947: «Debemos elegir el camino de la justicia. No me importaría que todos los hindúes y todos los musulmanes tuvieran que morir siguiendo ese camino», a lo que Devji apostilla: «Tal actitud parece perversa sólo porque la moda ahora es considerar la vida como un valor absoluto, cosa que Gandhi no hizo, pues consideraba el compromiso con la verdad la única virtud importante». Faisal Devji, *The Impossible Indian*, Londres, 2012, pp. 165, 176-177, 183.

la diferencia respecto a la suerte de los pobres una vez que alcanzó relevancia en toda India? Eso parece más dudoso. Habib invoca la declaración de Karachi del Congreso, en 1931, como prueba de su compromiso con una «profunda reforma agraria»[11]. Pero tal reforma agraria nunca se materializó, ni durante su vida, ni después: el firme rechazo de Gandhi a tolerar la lucha de clases de los campesinos contra sus terratenientes lo impidió. Lo cierto es que se aseguró la identificación de los pobres con su persona mediante sus peregrinajes descalzo, y demás. Pero el terreno apto para esta identificación fue el ejemplo espiritual de su ascetismo, más que la obtención de beneficios materiales a través de sus campañas posteriores. Si avanzamos hasta el final de su vida, otra razonable corrección a mi análisis –demasiado resumido en este aspecto– es la observación de Chatterjee de que si Gandhi hubiera vivido para ver al Congreso Nacional Indio plenamente atrincherado en el poder, es menos probable que se hubiera marchado, y probablemente se habría convertido en un elemento molesto. Antes de morir, desde luego, pedía la disolución del Congreso. Si aceptamos este punto de vista, podría decirse que fue una suerte para sus colegas que se deshicieran pronto de él.

Segunda cuestión: la trayectoria del Congreso en general. Mi reconstrucción subrayaba tres momentos. En primer lugar, a comienzos de los años veinte, cuando Gandhi desconvocó la No Cooperación sin consultar a nadie, por miedo a una revuelta de masas contra los británicos. Lo hizo en un momento en que el movimiento nacional irlandés, desde una posición logística mucho menos favorable por su cercanía a Inglaterra, y afrontando una maquinaria de represión colonial proporcionalmente mucho mayor, había logrado expulsar a Gran Bretaña de la parte mayor de la isla. Claramente, el Raj podía haber sido derrocado en ese momento si se hubiera movilizado a las masas con tal fin. Sin embargo, ni Gandhi ni el Congreso estaban siquiera invocando la independencia. Una década después, el recuerdo de la derrota en Irlanda a manos de una resuelta lucha armada pesaba tanto en las mentes de los gobernantes británicos que, para evi-

---

[11] I. Habib, «Book Review», cit., p. 114.

tar el riesgo de una repetición, Baldwin aprobó la Ley de Gobierno de India, para redirigir la resistencia a los canales electorales. En 1937 esto facilitó al Congreso su exitosa irrupción política, una cuadruplicación de su base militante y la conquista de ocho de once legislaturas provinciales, estableciéndose como la fuerza política dominante en el subcontinente. Por sí solas, las sucesivas campañas *satyagraha* no llegaron lejos: los británicos pudieron controlarlas. El auténtico éxito de Gandhi fue la construcción del Congreso Nacional Indio como una poderosa organización nacional centralizada bajo un alto mando, colocándolo en perfecta disposición para un traspaso del poder por parte del Raj. Sin duda, los británicos imaginaron que estarían seguros por un tiempo, y el propio Congreso no tenía esperanzas ni intenciones de desalojarlos inmediatamente. Lo que alteró todos los cálculos fue la aplastante derrota que Japón infligió a Gran Bretaña en el Sudeste Asiático. Fueron las victorias logradas por las fuerzas japonesas las que hicieron de la descolonización algo inevitable, desde las Filipinas hasta Baluchistán. La independencia india no estuvo a la cabeza de este proceso, como querrían las ensoñaciones patrióticas. Tanto Vietnam como Indonesia declararon su independencia, sin necesidad de todos los sentimentalismos y sentidas despedidas de Delhi, mucho antes de que Mountbatten y Nehru disfrutaran de su último banquete juntos. Los vietnamitas e indonesios tuvieron que luchar para desahuciar a sus colonizadores, como habían hecho Bose y el Ejército Nacional Indio, cosa que el Congreso se negó a hacer. Pero con una proporción de ocupantes respecto a ocupados mucho menos favorable para los británicos que para los franceses u holandeses, mientras París y La Haya continuaron combatiendo Londres se retiró, dejando a sus antiguos súbditos matándose entre ellos.

Tales verdades pueden herir el orgullo nacional. Señalarlas no implica afirmar que los indios no lucharan por su independencia. Está muy claro que, sin el movimiento nacional, los británicos no se habrían marchado. Pero el tiempo y modo de su salida estuvieron marcados por un eclipse de su imperio en el que fueron decisivas fuerzas más allá de India. Hay, desde luego, una posible réplica. Después de 1945, ¿no se rindieron los britá-

nicos también por las crecientes rebeliones populares que no mencioné en el libro? Esta es una crítica razonable. Desde luego Wavell sintió que sus fuerzas no daban abasto. Gran parte de la revuelta más peligrosa que afrontaron los británicos tras la guerra llegó con los motines navales de comienzos de 1946. Originándose en Bombay y extendiéndose por todo el subcontinente desde Karachi hasta Calcuta, naves insurrectas izaron banderas del Congreso, la Liga Musulmana y el Partido Comunista Indio, en una demostración del tipo de genuina unidad interconfesional que existió en el INA, y que el Congreso nunca logró. Pero los motines fueron rápidamente sofocados, porque el Raj pudo apoyarse en el miedo de clase a la insurgencia desde abajo; un miedo que siempre atenazó a los líderes del movimiento nacional –el Congreso, junto con la Liga Musulmana, insistió en la rendición de los marineros–. El episodio sin duda centró las preocupaciones de los británicos, pero teniendo en cuenta la válvula de seguridad local de la que disfrutaban, cuya fortaleza quedó efectivamente probada al sellar el destino de los amotinados, uno podría preguntarse hasta qué punto influyó en el cálculo de sus posibilidades.

Tercera pregunta: el papel desempeñado por la religión en el movimiento nacional y en el Estado que este creó. Basándonos en las pruebas, esto parecería ser el punto más molesto de todos para las sensibilidades subalternistas. Un punto que, si se toca, desencadena un torrente de protestas. Que Anderson hable de conflictos confesionales, atruena un crítico tras otro, supone importar categorías europeas a una tierra que no tiene nada que ver con él. ¿Por qué no habla Anderson, tal y como debiera, de «comunalismo», en vez de «confesionalismo»? Sólo la peor versión del orientalismo podría utilizar tal lenguaje. En realidad sí me refiero ocasionalmente a conflictos comunales, puesto que este es un uso convencional. Pero es un uso que fue inventado por el mismo colonialismo británico que esos mismos críticos olfatean debajo de cada cama que no es de su agrado, excepto cuando ellos mismos reproducen inocentemente la misma terminología. Sin resultar pedante, yo prefiero evitar el término «comunalismo» por una simple razón: es un eufemismo burocrático, que

adjudica a los bandos hostiles impulsados por creencias religiosas la discretamente anónima etiqueta de «comunidades», como si no hubiera mil tipos diferentes de comunidades en el mundo. Uno de nuestros subalternistas puede incluso afirmar con todo el descaro que la «violencia comunal» no «tiene nada que ver con la creencia religiosa»[12]. El término «confesional» tiene un filo mucho más afilado y preciso como descripción de tales conflictos, apuntando sin ambigüedad a su carácter sectario. Pero claro, ¿no es un concepto cristiano el de «confesión», sin duda preeminentemente católico, que pertenece sólo a Europa? Originariamente, desde luego. Pero del mismo modo que con «democracia», que viene de Grecia, «dictador» de Roma, «partido» de Francia, y virtualmente todo el vocabulario político que se utiliza a lo largo de la mayor parte del mundo, los orígenes de un término son una cosa, y su aplicación en otros lugares, otra.

Sin embargo, las cuestiones de fe –nos quiere hacer creer la actual corrección política– son totalmente diferentes. En este caso habría que rechazar la categoría misma de «religión» como una imposición occidental. Y así, en estos años, tenemos un constante flujo de obras dedicadas a exponerla y abandonarla. Títulos: *La construcción occidental de la religión*; *Orientalismo y religión; La invención del hinduismo; Fabricando el confucianismo; La invención de la religión en Japón*, etcétera. Las prácticas hindúes ocupan un lugar privilegiado en esta literatura, y sus exégetas peroran sobre la diversidad, el mestizaje, la plasticidad y no escrituralidad que hacen incongruente toda aplicación del concepto occidental de religión. ¿Cómo deberían juzgarse aseveraciones como esas? Que hay pocas partes del mundo en las que empleen un término nativo correspondiente a «religión», es un hecho; en la propia Europa cristiana el término surgió bastante tarde. Es igualmente cierto, desde luego, respecto a «nación». Pero una vez llegó de Europa con la oleada de expansión imperial occidental, los creyentes y sus gobernantes locales no tuvieron dificultad en entender que, en sus sociedades, ya poseían materiales ideológicos que se correspondían con los sistemas

[12] N. Menon, *Three Responses*, cit., p. 51; en la línea de Ashis Nandy.

religiosos según se entendían en Occidente. Generalmente, los modernizadores los desarrollaron en doctrinas más explícitas y unificadas, con rituales que las acompañaban –un proceso cuyo resultado en India Romila Thapar ha denominado «hinduismo franquiciado», y que continúa actualmente–. Fue necesario el mismo tipo de desarrollo para generar ideas locales respecto a la «nación», con la diferencia de que –no siempre, pero muy a menudo– esto supuso denodados esfuerzos, puesto que los materiales para su construcción estaban mucho menos disponibles.

En países donde (tanto antes como después de su designación como tales) la religión tuvo una presencia masiva, y fue utilizada por movimientos nacionales de un tipo u otro, su persistencia y considerable fortaleza tras la independencia han planteado un dilema a los intelectuales nacionalistas. India es un caso claro. Pocos están preparados para declararse abiertamente creyentes en el panteón hindú, o a atender ceremonias en templos hindúes. La creencia en lo sobrenatural no es *salonfähig*, o sólo lo es si se sublima a una abstrusa estratosfera metafísica, adonde sólo unos pocos son capaces de ascender. Pero criticar o menospreciar la fe local con una mínima dureza es arriesgarse a la exclusión, dictaminada desde un consenso nacional que en gran medida se ha construido históricamente a su alrededor –con más razón si los infieles colonizadores ya han mostrado poco respeto por ella en el pasado–. ¿Cuál es la solución? La salida, de ningún modo limitada solamente a India, pero con especial prominencia allí, consiste en definir el sistema sobrenatural –creencias y prácticas– no como una religión, sino simplemente como el conjunto de culturas populares y tradicionales de la nación, en toda su desbordante vitalidad y diversidad. La ganancia política es clara: a religión negada, religión protegida, en cuya defensa todo patriota puede salir al paso sin pérdida de estatus intelectual. En India, esta transmutación ha sido una tentación especialmente poderosa, pues la religión era sociológicamente consustancial a la nación dentro del movimiento que lideró la lucha por la independencia. Un movimiento hindú en un 97 por 100 que, a partir de entonces, creó un Estado fundado sobre la negación oficial de toda identidad confesional, y derivó la responsabilidad por divi-

dir el país a los antiguos ocupantes y sus aliados locales. En circunstancias como esas, sólo podía esperarse que en su debido momento incluso la escuálida e incompleta secularidad del *pays légal* recibiría los ataques de los ardientes defensores de las virtudes superiores de la religiosidad popular en el *pays réel*.

En *La ideología india*, sugería que este era el fondo sobre el cual debe verse el ascenso del BJP, en un desplazamiento desde el confesionalismo *de facto* al explícito, comparable a otros casos de movimientos nacionales codificados en términos religiosos, como en Irlanda e Israel. Esa sugerencia descansaba, desde luego, en un argumento sobre la contigüidad –posteriormente continuidad– del Congreso Nacional Indio y el BJP como expresiones del nacionalismo indio. Desde que fuera publicado el libro, el BJP ha cumplido sus predicciones, colocándose en la posición antes ocupada por el Congreso al mando del Estado indio y su sistema político. Lo hizo ganándose la cercanía de gran parte de lo que antes fue la opinión pública nehruviana, en la medida en que, después de todo, no era tan diferente del Congreso en sus mejores tiempos. Afirmar esta continuidad, como hice en el libro, es una cosa. Explicar los plazos en los que se produjo –el BJP empleó mucho más tiempo que Fianna Fáil o el Likud en lograr la hegemonía– es otra cosa. Ahí creo que la obra de Thomas Blom Hansen, que desconocía cuando escribí *La ideología india* –aquí podéis ver mis lagunas formativas–, es fundamental para comprender su avance[13].

Según su explicación, si se me permite resumir un argumento tan complejo en unas pocas palabras e inevitablemente simplificarlo, el BJP pudo finalmente entrar en escena cuando se combinaron estas tres condiciones críticas. En primer lugar estaba la dedicación a largo plazo del Sangh, con el objetivo de construir una disciplinada organización de cuadros, haciendo del BJP –con el RSS detrás– una fuerza estructuralmente mucho más moderna de lo que nunca pudo ser el Congreso desde la independencia, que esencialmente era un agregado de clientelismos gestionados

---

[13] Véase T. B. Hansen, *The Saffron Wave: democracy and Hindu nationalism in modern India*, Princeton, 1999.

por una dirigencia hereditaria. En segundo lugar estaba el crecimiento del activismo electoral de las castas más bajas, que ponía en peligro la sensación de seguridad y privilegio de las castas medias y superiores que antes votaban en gran número por el Congreso; este crecimiento las movilizó para convertirse en la nueva base ampliada del BJP. En último lugar, pero no menos importante, otro motor del ascenso del partido fue la creciente apelación nacionalista a estos sectores, en pos de una reafirmación de India como gran potencia mundial *in statu nascendi* –un anhelo de reconocimiento internacional adecuado al tamaño e importancia del país–. A estos podríamos añadir, como ingredientes presentes desde los ochenta, la incorporación de grandes dosis de religión, cumpliendo el papel que los farmacéuticos norteamericanos llaman «apoyo emocional» contra las ansiedades de la anomia comercializada; y desde luego, en la fase más reciente, enormes inyecciones de capital empresarial, una vez que el gran capital decidió que el Congreso estaba estropeando el trabajo de remodelación neoliberal de la economía india.

Finalmente, cuarta cuestión: el papel del sistema de castas en la democracia y el capitalismo indios. La tesis propuesta en *La ideología india* se puede resumir así: la jerarquía hindú de castas, lejos de estar en contradicción con la democracia india tras la independencia, fue su condición facilitadora, dividiendo e inmovilizando a la gran mayoría del electorado, que de otro modo podría haberla desestabilizado con una rebelión en las urnas contra la desigualdad y la miseria a la que ha sido sometido. Afirmo después que en las décadas siguientes, a medida que las clases populares despertaron a una vida política más activa, los mecanismos del sistema de castas cambiaron. Dejaron de operar inmovilizando a los pobres en muchas clientelas dispersas e inertes, y ahora, en su lugar, el sistema de castas los encerró en falanges organizadas que competían entre ellas, pugnando por lograr beneficios materiales: a menudo compensaciones exorbitantes y simbólicas para sus líderes y muy escasas para sus seguidores. Esta fue, de modo inseparable, una democratización real y una ulterior deformación de la política india, que ha dejado básicamente sin tocar los privilegios del capital.

Respecto a esto se ha dado la réplica de que, en general, el sistema de castas es un fenómeno más positivo de lo que yo sugiero. Hoy en día, continúa el argumento, las castas se han convertido básicamente en identidades seculares, que en sus mejores momentos han producido partidos –sobre todo en India meridional– que han diluido sensiblemente el excesivo racionalismo secular de Ramaswamy, congraciándose con la religiosidad popular, mientras que en otros lugares forman redes que desempeñan un destacado papel en las actividades económicas, superando la división entre capital y trabajo. Es bastante lógico que esto se convirtiera en la perspectiva subalternista sobre las castas, que después de todo constituyen una tradición popular profundamente arraigada, incluso si recordamos que sus primeros defensores fueron un matrimonio norteamericano, Lloyd y Susanne Rudolph, expertos en la teoría de la modernización y entusiastas del sistema de castas como fuente de ciudadanía democrática. Ambas visiones consideran el sistema de castas como funcional al sistema político, así que en cierto modo se puede decir que las diferencias que se encuentren entre ambas derivan en la evaluación que se haga de la democracia india. Chatterjee –con un adjetivo ya archiutilizado– habla de «vibrante» democracia electoral en India, en la que el sistema de castas desempeña un papel estimulante[14]. Un análisis más sosegado de esta democracia probablemente sea menos tolerante con la desigualdad social hereditaria que la sustenta. Ciertamente, y sobre esto se puede estar de acuerdo, el sistema de castas no es un obstáculo al capitalismo indio, cuyo problema más espinoso es una enorme población excedente que no puede absorber en ningún mercado laboral formal, y ni siquiera demanda mantener los salarios. La clave analítica pendiente es la incógnita sobre qué neutraliza a esta población como fuerza política disruptiva. Vibrante no es el primer adjetivo que viene a la mente para describirla como agente colectivo. Políticamente movilizadas, las castas pueden ser bastante hiperactivas, pero en la realidad política efectiva, su activismo tiende a ser más bien disgregador, dejando enormes es-

[14] P. Chatterjee, *Three Responses*, cit., p. 100.

pacios de pasividad entre aquellos que están de sobra respecto a las necesidades del capital, en cualquiera de sus formas.

La actual ideología india, ¿dónde se sitúa entonces? El BJP ha accedido ahora a la herencia que durante tanto tiempo le preparó el Congreso. En sus manos, los tropos de la ideología son sometidos a algún ajuste, si bien escaso. Antigüedad – continuidad, diversidad – unidad, carácter de masas – democracia: todas estas son esencias de la autosatisfacción bipartidista. La secularidad multiconfesional no puede mantener exactamente la misma posición dentro de la tétrada, pero es poco probable que se vea completamente excluida de ella. Los ideólogos de la Hindutva, después de todo, reclaman la secularidad como suya, mientras que los ideólogos de la gandhianidad y la subalternidad no lo hacen. Simplemente explicitan asertivamente lo que hasta entonces obtuvieron subrepticiamente –en efecto, ese hinduismo es la *Leitkultur* de la nación, que ahora puede ocupar la posición pública que siempre consideró merecer: una confesión que es y deber ser más igual que las demás–. Un cambio más significativo es el desarrollo en la ideología de un quinto tropo, modernidad – potencia; India concebida no sólo como la mayor democracia del mundo, sino la más poblada de las grandes potencias en ciernes. Esa ampliación ideológica encontrará la resistencia de muchos de los portavoces progresistas liberales de la ideología india en su forma pura; con cuánta solidez y amplitud, y por cuánto tiempo, está por ver.

¿Qué se piensa, finalmente, del libro que ha intentado desplegar las coordenadas de la ideología y sus consecuencias? Los críticos comunistas han dejado clara su posición: como ha escrito Prabhat Patnaik, lo último que necesitamos es pensar el pasado del movimiento nacional en términos insolentes; al contrario, lo que debería hacer la izquierda es renovar su inspiración antiimperialista originaria, batallar contra la contemporánea globalización del capital[15]. Que lo segundo requiera lo primero –por decirlo así: invocar a Nehru para frenar a Obama– es cuestionable, pero la posición es sincera y respetable. En un primer vistazo, los

---

[15] P. Patnaik, «Modern India sans the Impact of Capitalism», cit., p. 35.

críticos subalternos exponen una argumentación más desconcertante. Aunque se consideran, con sinceridad, oponentes del Estado que proclama la ideología india, concediendo en ocasiones que esta exista, nunca la han atacado con un ápice de la violencia con la que han atacado a mi crítica de esta ideología. ¿Deberíamos sorprendernos? No creo. Hay una lógica detrás de su vehemencia. El subalternismo comenzó con el loable objetivo de recuperar las experiencias del campesinado indio, de sufrimiento y lucha, en tiempos del Raj y del movimiento nacional contra él. Entonces vino a denunciar, cada vez con mayor intensidad, el nacionalismo oficial de las elites indias que habían bloqueado aquellas experiencias. Pero su objeción a ese nacionalismo consistía en que esencialmente era derivativo –demasiado occidental–. Lo que se quería era un nacionalismo más indígena, del que Gandhi había dado tan memorable ejemplo; con creatividad, pese a los errores que cometió. Lateralmente, de esto se derivaron apologías de la religión y el sistema de castas. Construcciones de este tipo son bastante comunes en el mundo excolonial: rechazos nativistas del nacionalismo oficial que ostentan de hecho una especie de hipernacionalismo. Poco puede ser más molesto para tales sensibilidades que una crítica intransigente de los discursos de una nación opresora y de las realidades detrás de las palabras, desde un punto de vista que es internacionalista. «¡Lo hemos dicho todo antes!» –«¡Eres una reliquia del colonialismo!»–. Lo que confirman tales eslóganes contradictorios es que, cuando el amor propio patriótico se ve ofendido, el nacionalismo y el nativismo no son antípodas sino gemelos.

La ideología india, tal y como la he descrito, no es en absoluto única en el mundo actual. Hasta hace poco, la Unión Europea se engalanó con discursos que por mucho la excedían en autocomplaciencia; discursos en los que los líderes intelectuales y académicos –los Jürgen Habermas, Tony Judt, Marcel Gauchet y demás– competían por pregonar las virtudes cívicas de la UE, genuino faro moral y político para el mundo. Afortunadamente, ahora esas proclamas se oyen mucho menos. Esperemos que la ideología india, incluso a medida que se hincha y se expande todavía más, intentando conservar a los devotos de la Hindutva,

precisamente por esa razón acabe también desinflándose. La vida intelectual india nunca ha coincidido con esta ideología. Más allá de sus vanidades y autoengaños, siempre ha existido un mundo de ideas más rico y crítico, cuyas reflexiones –como las de Ambedkar en su día– demasiado a menudo se han visto marginadas. Ahí podemos encontrar y admirar lo que el país indio necesita y ya posee *sub rosa:* una juiciosa sobriedad respecto a la sociedad y las políticas de la República, así como respecto a las vías a través de las cuales esta llegó a existir.

ÍNDICE

ADENDA

En la actualidad, la República de la India pretende encarnar los valores de una democracia política estable, una unidad territorial armoniosa y una imparcialidad inquebrantable en asuntos de religión. Incluso gran parte de aquellos que critican sus sangrantes desigualdades suscriben estas mismas tesis. Pero, ¿hasta qué punto se corresponden dichas afirmaciones con la realidad actual de la India?

En este iluminador ensayo, el célebre estudioso Perry Anderson muestra que las raíces de los actuales males de la República son históricamente mucho más profundas. Radican en la manera misma en que la lucha por la independencia culminó con la transferencia de poder del Raj británico al Congreso Nacional Indio en un subcontinente dividido, y no sólo en los papeles desempeñados por Gandhi y por Nehru en la catastrófica partición de la India. Sólo un ajuste de cuentas sincero con dicho desastre puede ofrecer una explicación cabal de lo que ha fallado desde la independencia.

Una «idea de la India» permea de manera generalizada la vida intelectual de la nación, un consenso que soslaya –cuando no suprime– muchas de las realidades incómodas del país, pasadas y presentes. *La ideología india* sugiere otra forma de ver el país, replanteándose, a la luz de cómo les va hoy a millones de indios, los acontecimientos que han marcado el destino del subcontinente indio durante más de un siglo.

> «En vez de describir la inenarrable violencia y la injusticia atroz presentes en la sociedad india como anomalías de un modelo por lo demás exitoso, Anderson incide en las graves fallas estructurales y los arraigados prejuicios sociales de quienes han administrado el Estado indio desde la independencia.» Arundhati Roy



www.akal.com





Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.